Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von

CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER

Band 13

W. KOHLHAMMER VERLAG
STUTTGART

Die Religionen Indiens

III Buddhismus - Jinismus - Primitivvölker

von

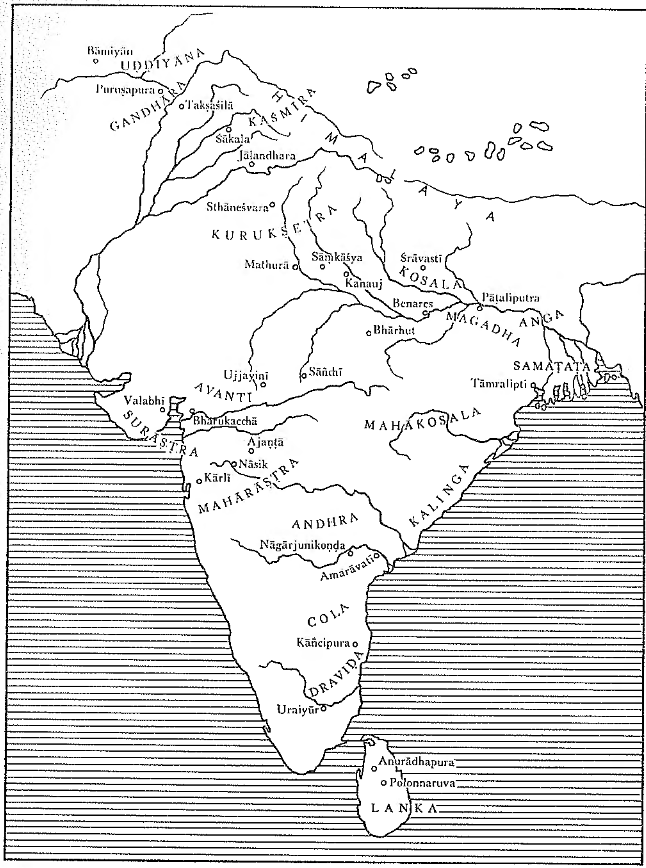
ANDRÉ BAREAU · WALTHER SCHUBRING
CHRISTOPH von FÜRER-HAIMENDORF

W. KOHLHAMMER VERLAG
STUTTGART

Der indische Buddhismus

von

André Bareau



Vorwort

Es ist schwierig, die Geschichte einer Religion, die fünfzehn Jahrhunderte lang einen nachhaltigen Einfluß auf das Denken, die Sitten und die Künste eines großen Volkes ausgeübt und eine umfangreiche Literatur und zahlreiche Denkmäler hinterlassen hat, auf etwa zweihundert Seiten zusammenzufassen. Um den Reichtum, die Mannigfaltigkeit, die Klarheit und die Tiefe des buddhistischen Denkens möglichst deutlich zur Anschauung zu bringen, schien es mir geraten, eine Fülle von Tatsachen vor den Leser hinzustellen, deren größter Teil – mit Ausnahme des mir weniger vertrauten Tantrismus – unmittelbar aus den Quellen geschöpft ist. Der Leser, den der Handbuch- oder Leitfaden-Charakter meiner Darstellung enttäuscht oder den der trockene Text und die langen Aufzählungen von Regeln, Streitfragen oder literarischen Werken ermüden, möge freundlichst diese Ungeschicklichkeiten entschuldigen. Zweifellos habe ich in meiner Art zu schreiben unwillkürlich etwas von dem langweiligen Charakter jener Fragen der Lehre oder der Disziplin behandelnden buddhistischen Abhandlungen übernommen, die bisher mein Hauptarbeitsgebiet oder, um das schöne indische Bild aufzugreifen, meine „Weide" *(gocara)* waren.

Wer sich über die Unterschiede in der deutschen Wiedergabe buddhistischer Fachausdrücke im Vergleich zu anderen Darstellungen dieser großen Religion wundert, möge bedenken, daß es eine vergebliche Hoffnung ist, bei der Übersetzung das einzig und allein in Frage kommende Wort entdecken zu können, das jedem dieser Begriffe in irgendeiner abendländischen Sprache genau entsprechen würde. Die buddhistischen Ideen, die durch diese Ausdrücke bezeichnet werden, haben vielmehr, von Ausnahmen abgesehen, keine wirkliche Entsprechung in unserm abendländischen Denken. Deshalb müssen derartige Übersetzungsunterschiede – wenn kein grober Übersetzungsfehler vorliegt, wenn der gewählte abendländische Ausdruck nicht zu unklar ist und nicht im Widerspruch zum Sprachgebrauch der jeweiligen Sprache steht – als durchaus zulässig hingenommen werden.

Um nicht auf jeder Seite zahlreiche Anmerkungen mit Literaturnachweisen bringen zu müssen, habe ich zu Beginn eines jeden Abschnittes eine kleine

Liste der jeweils wichtigsten Werke gegeben. Leser, die ihre Kenntnisse erweitern möchten, finden darin alle notwendigen weiteren Auskünfte.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle Herrn *Dr. Christel Matthias Schröder*, dem Herausgeber des Sammelwerkes „Die Religionen der Menschheit", und Herrn Professor Dr. *Jan Gonda*, Utrecht, meinen lebhaften Dank dafür auszusprechen, daß die folgenden Blätter im Rahmen der genannten Reihe erscheinen können. Bewunderung und Dankbarkeit schulde ich besonders meinen Lehrern *Paul Demiéville*, Professor am Collège de France und Membre de l'Institut, und *Jean Filliozat*, Professor am Collège de France und an der Ecole pratique des Hautes Etudes zu Paris. Nach langjährigen Studien unter ihrer Leitung habe ich bei der Abfassung der vorliegenden Skizze einer Geschichte des indischen Buddhismus zahlreiche Anregungen aus der vorzüglichen Darstellung geschöpft, die sie im zweiten Bande ihres Werkes „L'Inde classique" gegeben haben.

Mein Dank gilt nicht zuletzt meinen Freunden *Robert* und *Christa Scheer*, die mein französisches Manuskript ins Deutsche übertragen haben, und Fräulein *Dr. Käthe Neumann* (Marburg) für ihre sachlichen Ratschläge und ihre Bemühungen um die sprachliche Gestaltung meiner Arbeit.

Sceaux (Seine), März 1964

André Bareau

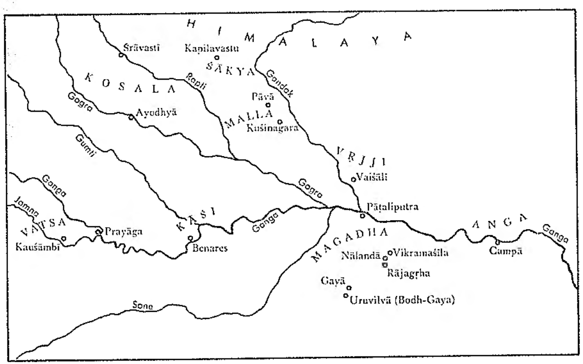
Zur Schreibung und Aussprache indischer Wörter

In indischen Namen usw. werden, wenn nicht anders vermerkt, die Laute so gesprochen, wie sie in lateinischer Transkription nach deutscher Aussprache lauten. Die Zeichen *ṛ* und *ḷ* stehen aber für silbische Vokale (wie *er*, *el* in *Vater*, *Engel*), mit leise nachklingendem *i*. *ā*, *ī*, *ū* sind die langgesprochenen diesbezüglichen Vokale. Die Aspirierten werden mit rasch nachfolgendem, deutlich hörbarem Hauch gesprochen. Das *ṅ* ist deutsches *ng* oder *n* vor *k*, *g*. Das *c* wird gesprochen wie deutsches *tsch*, *j* wie englisches *j* in *justice*, *ñ* wie französisches *gn*. *ṭ ḍ ṇ* und *ṣ* werden gesprochen wie *t d n s*, aber mit zurückgebogener Zungenspitze. *y* und *v* sind wie deutsches *j* und *w* (etwas mehr wie englisches *w*) zu sprechen, *ś* ist etwa deutsches *ch* in *ich*; *s* ist immer scharf, niemals als franz. *z* zu sprechen; *ḥ* ein leichter tonloser Hauchlaut (etwa wie in *ach*); *ṃ* erinnert an franz. *n* in *Jean*. In Tamil und anderen dravidischen Sprachen steht *ḻ* für ein mit zurückgebogener Zungenspitze palatalisiertes *l*, das aber örtlich verschieden gesprochen wird.

Abkürzungen

A.N.	= *Aṅguttara Nikāya*, Ausgabe der Pāli Text Society, London 1885–1900.
B.Bh.	= *Bodhisattvabhūmi-Sūtra*, Ausgabe von Taishō Issaikyō, Tōkyō 1924–1932, Band XXX, Nr. 1581.
BEFEO	= Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, Hanoi, dann Saigon und Paris 1901 ff.
D.A.	= *Dīrgha-Āgama*, Ausgabe von Taishō Issaikyō, Tōkyō 1924 bis 1932, Band I, Nr. 1.
Dh. Sg.	= *Dhamma Saṅgaṇi*, Ausgabe der Pāli Text Society, London 1885.
D.N.	= *Dīgha-Nikāya*, Ausgabe der Pāli Text Society, London 1908–1911.
Jāt.	= *Jātaka*, herausgegeben von *V. Fausböll*, London 1877–1896.
JRAS	= Journal of the Royal Asiatic Society, London 1834 ff.
Kośa	= Der *Abhidharmakośa* von Vasubandhu, übersetzt und kommentiert von *L. de La Vallée Poussin*, Paris 1923–1931.
K.V.	= *Kathāvatthu*, Ausgabe der Pāli Text Society, London 1894 bis 1895.
Lamotte, Histoire	= *E. Lamotte*, Histoire du Bouddhisme Indien, Band I, Louvain 1958.
Madh.	= *Mādhyamikaśāstra*, übersetzt von *M. Walleser* unter dem Titel: Die mittlere Lehre, Heidelberg 1912.
MCB	= Mélanges Chinois et Bouddhiques, Brüssel 1931 ff.
M.N.	= *Majjhima Nikāya*, Ausgabe der Pāli Text Society, London 1887–1902.
My Sā	= *Mahāyāna Sūtrālaṃkāra*, herausgegeben und übersetzt von *Sylvain Lévi*, Paris 1907–1911.
My Sg	= *Mahāyāna Saṃgraha*, herausgegeben und übersetzt von *E. Lamotte* unter dem Titel „La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga", Louvain 1938–1939.
Oldenberg, Buddha	= *H. Oldenberg*, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart [13]1959.
Przyluski, Concile	= *J. Przyluski*, Le concile de Rājagṛha, Paris 1928.
Rome Oriental Series	= Veröffentlichungen des Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rom 1949 ff.

Śat.	= *Śataśāstra,* übersetzt von *G. Tucci* unter dem Titel „Le Cento Strofe", Rom 1925.
Satyasiddhi	= *Satyasiddhiśāstra,* Ausgabe von *Taishō Issaikyō,* Tōkyō 1924–1932, Band XXXII, Nr. 1646.
SBB	= Sacred Books of the Buddhists, London.
SBE	= Sacred Books of the East, Oxford.
Siddhi	= *Vijñaptimātratāsiddhi,* La Siddhi de Hiuan-tsang, übersetzt und kommentiert von *L. de La Vallée Poussin,* Paris 1928–1948.
S.N.	= *Saṃyutta Nikāya,* Ausgabe der Pāli Text Society, London 1884–1898.
T.S.	= Ausgabe von Taishō Issaikyō, Tokio 1924–1932.
Vbh.	= *Vibhaṅga,* Ausgabe der Pāli Text Society, London 1904.
Vibh.	= *Mahāvibhāṣāśāstra,* Ausgabe von *Taishō Issaikyō,* Tōkyō 1924–1932, Band XXVII, Nr. 1545.
Vin.	= *Vinaya Piṭaka,* herausgegeben von *H. Oldenberg,* London 1879–1883.
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien 1887 ff.
Y.Bh.	= *Yogācāryabhūmiśāstra,* Ausgabe von *Taishō Issaikyō,* Tōkyō 1924–1932, Band XXX, Nr. 1579.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Berlin 1847 ff.



I. DIE RELIGIÖSE WELT INDIENS AM ANFANG DES 6. JAHRHUNDERTS VOR UNSERER ZEITRECHNUNG

Es ist unmöglich, den indischen Buddhismus ohne einige Kenntnisse der Umwelt, in der er sich entwickelt hat, zu verstehen.

Allem Anschein nach ist das Flußbecken des Ganges zu Beginn des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung der Schauplatz regen wissenschaftlichen und religiösen Lebens gewesen, das in mancher Hinsicht mit dem gleichzeitigen Geistesleben in Griechenland zu vergleichen ist. Zwischen der indischen und der griechischen Gedankenwelt lassen sich manche gemeinsame Züge ermitteln: Wissensdrang, Liebe zu abstrakten Spekulationen, Hang zu Logik und Systematik, Meisterschaft in Vernunftschlüssen, denen weder Dialektik noch Sophistik etwas anhaben konnten, vollständige Meinungsfreiheit, die vor Widerspruch nicht zurückschreckt. All diese Eigenschaften zeugen von ein und derselben schöpferischen Geisteskraft, die man bei den Uferbewohnern des Ägeus sowohl wie des Ganges bewundern kann.

Eine alte buddhistische Schrift, von der mehrere sehr nah verwandte Rezensionen erhalten sind, das *Brahmajālasūtra,* hat uns eine Anzahl von Problemen überliefert, die die indischen Weisen dieser fernen Zeit auf recht verschiedene und oft ganz entgegengesetzte Art zu lösen suchten (D. N. sūtra Nr. 1): Ist die Welt endlich oder unendlich, ewig oder nicht ewig? Ist das Selbst *(ātman)* ewig oder nicht ewig? Sind Welt und Selbst durch irgendein Wesen verursacht oder sind sie kausallose Gebilde? Kann der menschliche Verstand sichere Kenntnisse erlangen, oder will es eine weise Vorsicht, daß keine Meinung als absolut sicher gelten kann? Bleibt das Selbst nach dem Tode erhalten, und wenn es fortbesteht, ist es dann bewußt oder unbewußt? Hat es Form oder ist es formlos? Ist es endlich oder unendlich? Ist es sich der Einheit oder der Vielheit bewußt? Ist es glücklich oder unglücklich? Oder zerfällt das Selbst wie der Körper nach dem Tode? – Das sind einige der großen Fragen, mit denen sich damals die indischen Weisen befaßten.

Andere Schriften beweisen, daß sie manche ernsthaften Betrachtungen über den Zusammenhang des Universums, über die Materie und vor allem über das menschliche Denken angestellt haben. Das Hauptproblem jedoch, um das sich alle anderen drehen, war die Frage nach dem menschlichen Schicksal. Was wird aus den Wesen nach dem Tode, und wodurch kann man ihr zukünftiges

Los so glücklich wie möglich gestalten? Diese Frage vor allem beschäftigte vor zweieinhalb Jahrtausenden die geistige Elite des Gangesgebietes, wie sie noch immer den Geist der Weisen aller Zeiten und aller Länder bewegt hat.

Die geistige Elite bestand ausschließlich aus Brahmanen und *śramaṇa.* Die ersteren bildeten die priesterliche Kaste; sie vertrat die brahmanische Orthodoxie, wie sie die Lehre der heiligen Schrift: *Veda, Brāhmaṇa* und *Upaniṣad* bewahrt hatte. Den Priestern allein war es erlaubt, die rituellen Bräuche zu vollziehen, von deren peinlich genauer Befolgung das Schicksal des Menschen abhing. Unter ihnen fehlte es jedoch nicht an Verfechtern abweichender Ansichten, besonders aus dem Kreis derer, welche die Familiengemeinschaft mit einem strengen Eremitenleben vertauscht hatten, um sich der reinen Betrachtung zu widmen.

Die *śramaṇa,* die nach Erkenntnis „Strebenden", waren wandernde Asketen *(parivrājaka).* Sie lebten von Almosen und versuchten selbständig, in völliger geistiger Freiheit die großen Probleme zu lösen, die wir erwähnt haben. Sie kamen aus allen Kasten, vor allem aber jenen des Adels und der Brahmanen. Da sie ihren sozialen Stand aufgegeben hatten, bildeten sie gewissermaßen eine Sondergemeinschaft. Sie waren von den Laien um so höher geachtet, als man ihnen auf Grund ihrer enthaltsamen Lebensweise übernatürliche Kräfte zuschrieb. Sie vertraten ohne Scheu die seltsamsten und verschiedenartigsten Ansichten, sogar solche, die der brahmanischen Orthodoxie ganz entgegengesetzt waren. Schamlos gaben sich viele von ihnen den wunderlichsten und anstößigsten Handlungen hin. Sie wanderten mit entblößtem und mit Asche bedecktem Körper umher, lagerten an Leichenverbrennungsstätten, ahmten verschiedene Tiere nach oder verstümmelten sich auf entsetzliche Weise. So gab es unter ihnen eine Anzahl Scheinheilige, Faulenzer, Berufsbettler und trübe Gestalten, die unter der ehrbaren Kutte des Asketen ein mit Lastern und Missetaten verwobenes Leben verbargen.

Gewiß aber waren auch heilige Leute unter ihnen, wissensdurstige und nach Frieden strebende Geister, die, von weltlicher Genußsucht und durch Mißgeschicke des Lebens enttäuscht, alles verlassen hatten, um in Einsamkeit und Armut zu leben. Gerade im Kreis dieser Heiligen sprang jenes herrliche Sprühen der indischen Gedankenwelt des 6. Jahrhunderts auf, aus der u. a. die Zwillingslehren Buddhismus und Jinismus hervorgegangen sind.

Welches waren nun die Hauptideen dieser geistigen Elite des Gangeslandes des 6. Jahrhunderts, die für den werdenden Buddhismus mehr oder weniger bestimmend waren, sofern er sich entweder von ihnen beeinflussen ließ und sie annahm oder auch sie bekämpfte?

Schon seit langem glaubte man, daß die Menschen nach ihrem Tode in anderen Menschen, in Göttern, Dämonen oder Tieren wiedergeboren werden, so daß das Dasein eine Kette von unbestimmter, oft sogar endloser Länge bildet. Die Aussicht, unendliche Male wiedergeboren zu werden, wurde in den

Brahmanen- und Laienkreisen gewöhnlich optimistisch betrachtet, da man annahm, daß die Befolgung der rituellen Bräuche genüge, um Wiedergeburten in günstigen Verhältnissen sicherzustellen. Die meisten Asketen hingegen, angewidert von den Eitelkeiten der Welt und dieser darum entsagend, sahen mit tiefem Entsetzen die endlose Reihe der Daseinsformen. Verzweifelt suchten sie nach Mitteln, um diese schwere Kette zu brechen. Nun aber standen diese Mittel vielfach in Zusammenhang mit der Vorstellung, die man sich vom Wesen des Menschen und dem Mechanismus der Seelenwanderungen machte.

Neben der Lehre der Brahmanen, welche die Umstände der Wiedergeburten allein vom Ritualismus abhängig machte, stand bei den Asketen eine andere Lehre in hohem Ansehen; nach ihr wurde der Mechanismus der Seelenwanderungen ausschließlich durch den moralischen Wert der Taten *(karman)* bestimmt. Wieder andere waren der Ansicht, daß dieser Mechanismus völlig selbständig sei und der Mensch daher in keiner Weise auf ihn einwirken, noch sich von ihm erlösen könne. Diese Verzweiflungslehre scheint jedoch keinen großen Einfluß ausgeübt zu haben.

Was das Wesen des Menschen betrifft, so glaubten die meisten, daß es sich aus materiellen und geistigen Elementen einerseits und aus einem ewigen und persönlichen Element andererseits zusammensetze. Die ersteren sind vergänglich und zerfallen nach dem Tode. Das persönliche und ewige Element ist das wandernde und wird je nachdem das Selbst *(ātman),* das vitale Prinzip *(jīva)* oder auch Mann *(puruṣa)* usw. genannt. Dieses ewige und wechselnde Element wurde jedoch von den verschiedenen materialistischen Sekten geleugnet, weil nach ihrer Ansicht der Mensch nur aus materiellen und vergänglichen Elementen besteht und nach dem Tode zerfällt. Für diese gab es also kein Erlösungsproblem.

Unter den Erlösungsverfahren waren diejenigen des Yoga bei den Asketen die meistgeachteten. Sie hatten den Zweck, das ewige Prinzip des Menschen durch tiefe geistige Konzentration von allen vergänglichen Elementen abzusondern. Stufenweise, nach langer Übung, gelangt man mittels verschiedener Methoden zu dieser inneren Versenkung. Jeder Lehrer erzog seine Schüler im Sinne seiner bevorzugten Methode und verwies besonders auf diese oder jene Stufe, die ihm die wichtigste schien.

Gewisse Schulen – besonders die vom Brahmanismus abhängigen – glaubten an das Bestehen eines höchsten, immateriellen und überpersönlichen, dem ewigen Element des Menschen ähnlichen Gottes. Dieser wurde *brahman* oder Herr *(īśvara)* genannt. Nach der Lehre der brahmanischen Upaniṣaden tritt die Erlösung ein, wenn man sich der Identität des eigenen Selbstes *(ātman)* mit dem *brahman* bewußt wird und dann ganz in diesem aufgeht. Nach anderen blieb das persönliche Element des Menschen auch nach der Erlösung von dem Herrn getrennt. Selbst außerhalb der materialistischen Schulen fehlte

es jedoch nicht an Lehrern, die das Vorhandensein eines höchsten Gottes leugneten[1].

Dies war der geistige Nährboden, aus dem der Buddhismus erwuchs und von dem er so mannigfaltig beeinflußt wurde. Diese verschiedenartigen Einwirkungen erklären seine Ungleichartigkeit und seine inneren Widersprüche — Widersprüche, die seinen Reichtum und seine Tiefe ausmachen und die ihn zum vielleicht gewaltigsten System anwachsen ließen, das der indische Geist hervorgebracht hat. Diese so verschiedenen Einflüsse, die sich natürlich auch parallel zum Buddhismus weiter entwickeln, wirken mehrere Jahrhunderte hindurch auf ihn ein, und man erkennt sie leicht als Ursprung dieser oder jener Theorie oder neuen Beweisführung, die bis in die ersten Jahrhunderte nach Beginn unserer Zeitrechnung in den sich mit Fragen der Lehre befassenden buddhistischen Werken dargelegt werden.

1 Weitere Einzelheiten über den Zustand des indischen Denkens beim Aufkommen des Buddhismus bei *E. Frauwallner*, Geschichte der indischen Philosophie, Band I, Wien 1953, S. 37–273.

II. DER URBUDDHISMUS

1. Der Buddha und die frühe Gemeinschaft

Die Überlieferungen schreiben übereinstimmend die Gründung des Buddhismus einem Manne zu, dessen Leben sie uns ausführlich und sehr ins einzelne gehend schildern. Bei den meisten dieser Einzelheiten handelt es sich allem Anschein nach um Legenden, aber bestimmte Züge sind so glaubhaft, daß man oft geneigt ist, sie als historisch anzunehmen. Schon Ende des 19. Jahrhunderts sind sich die abendländischen Historiker in der Auslegung der überlieferten Biographien nicht mehr einig. Manche, z. B. Oldenberg, die sich fast ausschließlich auf Pāli-Schriften stützten, glaubten, daß es möglich sei, die Geschichte des Buddha wiederherzustellen, indem man allein das Glaubhafte berücksichtige[1]. Andere hielten sich im Gegenteil an die rein legendären Angaben und versuchten eine symbolische und mythologische Erklärung zu geben. Für H. H. Wilson war das Leben des Buddha nichts anderes als eine allegorische Zusammenfassung des philosophischen *Sāṃkhya*systems und der Buddhismus nur eine Abart desselben[2]. Senart[3] und Kern[4] ihrerseits sahen in ihm einen Sonnenmythos; Buddha sei mit dem Universalherrscher, dem König Cakravartin, welcher „das Rad rollen läßt", identisch. Dieser König ist ein Sonnensymbol, eine dem indischen Gott Viṣṇu verwandte Persönlichkeit. Vor kurzem endlich wollte Paul Lévy wieder eine mythologische Auslegung zur Geltung bringen, indem er zu beweisen suchte, daß der Buddhismus ausschließlich eine Mysterienreligion sei[5]. Heute wird jedoch allgemein auf Grund einer tieferen Kenntnis der philologischen und archäologischen Quellen angenommen, daß der Mann, dem man die Gründung des Buddhismus zuschreiben muß, wirklich gelebt hat. Sehr früh sind die historischen Angaben seiner Biographie von rein legendären Einlagen überwuchert, unter-

1 *H. Oldenberg*, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881, Stuttgart [13]1959.

2 *H. H. Wilson*, Buddha and Buddhism, Journal of the Royal Asiatic Society, Band 16 (1856), S. 248.

3 *E. Senart*, Essai sur la légende du Bouddha, Paris 1882.

4 *J. H. C. Kern*, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Leipzig 1884.

5 *P. Lévy*, Buddhism, a mystery religion? London 1957.

drückt oder verändert worden, jedoch können die wichtigsten Begebenheiten seines Lebens bei einer eingehenden und kritischen Analyse der Berichte herausgeschält werden[6].

Den übereinstimmenden Überlieferungen nach stammt der Buddha aus einer adligen Familie, deren Sitz in der kleinen aristokratischen Republik der *Śākya*, im Terai[6a] von Nepal, lag, etwa 300 km nordwestlich vom heutigen Patna. Sein Vater *Śuddhodana*, aus dem wahrscheinlich brahmanischen Stamm der *Gautama*, wohnte in der Hauptstadt *Kapilavastu*. Seine Mutter *Māyādevī* starb einige Tage nach seiner Geburt, und das Kind, das den Namen *Siddhārtha* erhielt, wurde von seiner Tante mütterlicherseits, *Mahāprajāpatī Gautamī*, erzogen. Bei kritischer Würdigung der ältesten Quellen kann man dieses Ereignis um die Mitte des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung ansetzen. Die um das neugeborene Kind versammelten Wahrsager erkannten, daß es die Zeichen des „großen Mannes" *(mahāpuruṣa)* an seinem Körper trug, und sagten voraus, daß es entweder ein Universalkönig, ein Cakravartin, oder ein Buddha werden würde.

Schon sehr früh fanden sich bei dem Knaben vielfache Anzeichen einer außergewöhnlichen Intelligenz und einer besonderen Gewandtheit. Als er das Heiratsalter erreicht hatte, nahm er die Tochter eines Śākyafürsten zur Frau. Ihr Name und auch der ihres Vaters werden in den Überlieferungen verschieden angegeben, *Gopā* und *Yaśodharā* u. a., so daß man auch annehmen kann, daß er zwei oder drei Frauen heiratete. *Yaśodharā* schenkte ihm einen Sohn, *Rāhula*, dessen Geburt mit der großen moralischen Krise zusammenfiel, nach welcher Siddhārtha Gautama ein Buddha wurde.

Der Ermahnungen der Wahrsager eingedenk, hatte es der Vater fertiggebracht, ihm alles Schwere und Sorgenvolle während seiner Jugend zu verbergen. Er zeigte ihm im Gegenteil nur die Reize des Lebens. Auf diese Weise glaubte Śuddhodhana seinen Sohn an die Freuden des Daseins zu binden und zu verhindern, daß er die Welt verlasse, um die einsame Laufbahn der wandernden Asketen einzuschlagen. Aber der Zufall — einige sagen: das Zusammenspiel der Götter, die den Leidenden einen Erlöser geben wollten — vereitelte die von Vaterliebe eingegebene List. Nacheinander begegnete der junge Prinz auf dem Weg zu seinem Lustgarten einem altersschwachen Greis, einem Kranken, der sich vor Schmerzen krümmte, und endlich einem Leichnam, den man zum Scheiterhaufen trug und dem die weinende Menge seiner Verwandten und Freunde folgte. Dieses dreifache Zusammentreffen brachte

6 Siehe Bibliographie: 1. Allgemeines; 2. Der Buddha; Indische Texte: *Dīgha-Nikāya, sutta* Nr. 14 *(Mahāpadāna)*, 16 *(Mahāparinibbāna)*; *Vinayapiṭaka* in Pāli, Anfang des *Mahāvagga* in den Khandaka; *Khuddaka-Nikāya: Buddhavaṃsa; Lalitavistara; Buddhacarita*.

6a Die Terai oder Tarai ist ein unkultivierter Landstrich mit sumpfigen Wäldern, der sich am Fuße des mittleren Himālaya nördlich vom Gangesbecken in geringer Höhe (etwa 150 m) hinzieht.

Siddhārtha zu der Erkenntnis, daß nicht Freude und Lust, sondern Leid und Tod das Leben beherrschen. Was ihn bisher erfreut hatte, schien ihm nun sinnlos. Einige Zeit später stieß er auf einen wandernden Asketen, der trotz seiner Armut glücklich schien. Diese letzte Begegnung überzeugte ihn von der Möglichkeit einer Lösung der ihn umtreibenden Leidensfrage.

Alsdann war sein Entschluß gefaßt. Zu Pferde floh er nachts aus seinem Palast, von einem treuen Knappen begleitet. Nachdem er weit geritten war, schickte er diesen mit dem Reittier zurück, schnitt sein langes Haar ab, vertauschte seine schönen Kleider mit den Lumpen eines Jägers und zog nun allein nach Südosten. Damit begann das langwährende Suchen nach der Erlösung von Leid und Tod.

Sieben Jahre hindurch wanderte er in der Gegend des heutigen Patna umher. Er genoß den Unterricht verschiedener Lehrer, u. a. Ārāḍa Kālāma von Vaiśālī und Rudraka Rāmaputra von Rājagṛha[7] (in dieser Stadt lernte er den jungen König von Magadha, *Bimbisāra*, kennen, der später sein Freund und der mächtigste seiner weltlichen Beschützer werden sollte). Aber diese Lehren befriedigten ihn nicht, und er beschloß, das ihn quälende Problem allein zu lösen. Fünf Jünger folgten ihm, der nunmehr als der „Weise der Śākya", Śākyamuni, bekannt war.

Unter Anwendung der bei den meisten indischen Frommen üblichen Methoden trieb er die Askese bis zur äußersten Grenze des Möglichen. Bald wurde er so schwach, daß die Götter befürchteten, er werde sterben, ehe er sein Ziel erreicht habe. Er erkannte selbst, daß übertriebene Askese nicht zum Erfolg führt, und beschloß von nun an, einen seinen physiologischen Notwendigkeiten besser angepaßten Lebenswandel einzuschlagen. Als seine Jünger sahen, daß er wieder Nahrung zu sich nahm, wenn auch nur sehr wenig, verließen sie ihn, da sie das, was eigentlich nur ein bewußtes Entsagen war, für eine schmähliche Schwachheit hielten.

In der Gegend von Gayā[8], nahe dem Ufer der Nairañjanā, ließ er sich allein unter einem Baum, einem Pippal (Ficus religiosa), nieder, den Blick gen Osten gewendet, und begann die Meditation, fest entschlossen, sich nicht eher zu erheben, bis er die Lösung des Problems des Leidens gefunden habe. *Māra*, die Verkörperung des Todes, fühlte sich durch die bevorstehende Entdeckung bedroht und beschloß, Śākyamuni wenn nicht an der Erreichung seines Zieles, so doch daran zu hindern, den Menschen den vom Leiden erlösenden Weg zu offenbaren. Er sandte zuerst eine unzählige Menge schrecklicher Teufel gegen ihn, aber der Weise fürchtete sich nicht. Māra schickte dann seine Töchter, die

7 Vaiśālī, Hauptstadt der Vṛjji-Republik, war etwa 40 km nord-nordwestlich des heutigen Patna gelegen, Rājagṛha etwa 60 km südöstlich dieser Stadt. Rājagṛha war zu jener Zeit die Hauptstadt des Magadha-Staates, dessen nördliche Grenze der Ganges bildete.

8 Etwa 90 km südlich von Patna.

versuchen sollten, seinen starken Gegner mit ihren wollüstigen Reizen zu verführen. Dieser verwandelte sie aber augenblicklich in häßliche Weiber, und Māra entfernte sich, jetzt endgültig besiegt.

Das „Erwachen" *(bodhi)* konnte sich nun vollziehen[8a]. Śākyamuni nahm die Meditation wieder auf und fand zuerst das Gesetz des ursächlichen Entstehens *(pratītyasamutpāda)*, der Verkettung von Ursachen und Wirkungen; dann die vier „edlen" Wahrheiten *(ārya satya)*: die des Leidens *(duḥkha)*, des Ursprungs des Leidens *(samudaya)*, der Aufhebung des Leidens *(nirodha)* und des Weges *(pratipad)* oder des Pfades *(mārga)*, der zur Aufhebung des Leidens führt. Nun war er ein „Erwachter" *(Buddha)*.

Einige Zeit weilte er an dem Ort, an dem sich das Erwachen vollzogen hatte, dann ging er nach Benares, wo er in einem nahegelegenen Wald, Mṛgadāva oder Ṛṣipatana genannt, seine fünf Jünger wiederfand, die ihn sehr zurückhaltend empfingen. Śākyamuni verkündete ihnen, daß er ein Buddha geworden sei, und hielt vor ihnen seine erste Predigt, welche die Überlieferung das „Inbewegungsetzen des Rades der Lehre" *(dharmacakrapravartana)* nennt. Er hatte keine Mühe, diese fünf zu bekehren, die nun den Kern der Gemeinschaft *(saṃgha)* der buddhistischen Bettelmönche *(bhikṣu)* bildeten.

Von nun an durchwanderte der Buddha mit seinen Jüngern predigend das ganze mittlere Gangesbecken, den Schriften zufolge vierundvierzig Jahre lang, nach Ansicht von Foucher höchstens dreißig Jahre. Fast das ganze Jahr hindurch zog er von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt, erbettelte seine Nahrung und ruhte sich im Schatten der Bäume aus. Er verkündete die Lehre, führte erfolgreiche Diskussionen mit den Brahmanen und anderen und lieferte immer mehr (mitunter übernatürliche) Beweise für seine übermenschliche Weisheit. Während der Regenperiode verweilte er mehrere Wochen in einem von reichen, frommen Anhängern als Einsiedelei eingerichteten Park nahe der großen Stadt Śrāvastī[9]. Er hielt sich zu dieser Zeit auch gerne in der Gegend von Rājagṛha und Vaiśālī auf.

8a *Anmerkung des Herausgebers:* Der Verfasser gibt im Französischen *bodhi* durch „éveil" und *buddha* durch „éveillé" wieder und bemerkt brieflich dazu: „Le mot *buddha* signifie proprement ‚éveillé' et désigne un personnage qui s'est éveillé brusquement à la réalité foncière des choses qui l'entouraient; par conséquent, le mot der ‚Erwachte' me semble fort bien convenir, et celui d'‚Erwachen' ou un autre très voisin pour rendre le terme *bodhi*. Par contre, le mot der ‚Erleuchtete' ne convient nullement, car le *buddha* ne fut pas ce que l'on appelle un ‚illuminé', il n'a pas reçu d'ailleurs ou de quelqu'un d'autre une lumière ou une révélation quelconque, ce qui laisserait supposer à tort une sorte d'inspiration divine ou autre." Der Übersetzer hatte ursprünglich der „Erweckte" bzw. die „Erweckung" an den in Frage kommenden Stellen geschrieben. Dagegen sind m. E. jedoch unter verschiedenen Gesichtspunkten Bedenken zu erheben. Vgl. auch die grundsätzlichen Bemerkungen des Verfassers im Vorwort.

9 Etwa 230 km nördlich von Allahabad, am oberen Lauf des Rapti-Flusses. Es war zu jener Zeit die Hauptstadt des Staates Kośala, der im Norden durch den Himālaya und im Süden durch den Fluß Gumti, Nebenfluß des Ganges, begrenzt war.

Die Zahl seiner Jünger wuchs schnell. Die einen nahmen, um ihm zu folgen, die Hauslosigkeit auf sich und wurden Bettelmönche. Die anderen waren weltliche Anhänger, die sich jedoch verpflichteten, die fünf Grundvorschriften zu befolgen und vor allem die Mönche mit Nahrung, Kleidern usw. zu versorgen. Sie kamen aus allen Kasten und allen sozialen Klassen. Weise Brahmanen, von denen einige sogar Sektenführer gewesen waren, Adlige und mächtige Könige, wohlhabende Kaufleute, reiche Frauen trafen mit Handwerkern, Bauern, Hofdienern und Armen zusammen. Selbst Sklaven konnten Mönche werden, allerdings unter der Bedingung, daß ihre Herren sie freigaben, Viele, oft sehr rührende Erzählungen heben diesen grundlegenden Universalcharakter des Buddhismus besonders hervor. In der Tat wendet er sich an jegliches lebende Wesen, sei es Gott oder Dämon, Mensch oder Tier, ohne Unterschied der Kaste, der sozialen Stellung, des Reichtums, der Rasse, des Volkes oder der Sprache. Dies ist durch die Lehre von der Seelenwanderung, auf der der Buddhismus beruht, leicht erklärlich. Der allwissende Buddha liebte es, in dem frechen Brahmanen, der ihn verachtete, das einstige Tier und den zukünftigen Dämon zu enthüllen oder in der einfachen, von allen verachteten Schäferin die einstige Prinzessin und den zukünftigen strahlenden Gott zu erkennen.

In der Gemeinschaft der Mönche herrschte völlige Gleichheit der Rechte. Die einzige Rangordnung bestand im Amtsalter. Daher kam es vor, daß der ehemalige Brahmane den früheren braunhäutigen Sklaven, der schon länger dem Saṃgha angehörte, ehren mußte. Dieser konnte sogar sein Lehrer sein, der ihm die Doktrin und die Regeln der Gemeinschaft beibrachte. Aber dieser Rechtsgleichheit stand sehr bald eine faktische Ungleichheit gegenüber, und diese nahm mit der wachsenden Zahl der Mönche zu. In der Tat hatten nicht alle, die in den Saṃgha eintraten, die gleiche Intelligenz, auch nicht die gleiche Beflissenheit oder das gleiche reine Streben. Der Buddha war daher immer gezwungen, gegen mehr oder weniger große Fehler vorzugehen, Zwistigkeiten zu schlichten und neue Regeln der Klosterordnung zu erlassen. Manchmal wurde sogar seine Autorität hintergangen. Nach einer heftigen Auseinandersetzung zwischen einigen Mönchen von Kauśāmbī[10] verweigerten diese gemeinsam den Gehorsam gegenüber dem Richterspruch ihres Meisters, der sich enttäuscht für einige Zeit in die Einsamkeit zurückzog. Auch gegen Bosheit und Neid hatte er anzukämpfen. Sein eigener Vetter Devadatta, der seinen Platz als Haupt der Gemeinschaft eifrig begehrte, suchte ihn zuerst mit gewandten Worten zu umgarnen. Als dies nicht gelang, beschloß er, ihn durch Mordgesellen töten zu lassen, dann ihn von einem Felsbrocken zermalmen

10 Kauśāmbī war auf dem nördlichen Ufer der Jamna gelegen, etwa 40 km westlich vom heutigen Allahabad. Es war die Hauptstadt des kleinen Staates der Vatsa.

und endlich ihn von einem trunkenen Elefanten zertreten zu lassen. Er hatte aber auch damit keinen Erfolg, denn die Mörder bekehrten sich, der Fels wurde durch eine Bodenunebenheit aufgehalten, und das ungeheure Tier, plötzlich durch den Gedanken des Wohlwollens *(maitrī)*, den ihm der Buddha zuschickte, gezähmt, kniete vor diesem nieder. Devadatta verursachte dann ein Schisma unter den Mönchen von Vaiśālī, indem er ihnen strenge Askese predigte, welche ihm erlaubte, den Meister eines weichlichen Lebens zu bezichtigen.

Zum Glück glichen nicht alle Mönche weder Devadatta noch den sechs berüchtigten Sittenlosen, denen der größte Teil der Übertretungen zugeschrieben wird. Eine große Anzahl ist im Gegenteil dank ihrer glänzenden Tugenden berühmt geworden, und wir kommen nun auf die wichtigsten dieser buddhistischen Heiligen zu sprechen.

Die beiden Hauptgestalten waren *Śāriputra* und *Maudgalyāyana*, zwei Jugendfreunde aus einer brahmanischen Kaste, die kurz nach der *Bodhi* buddhistische Mönche wurden. Śāriputra erlangte durch seine Weisheit und Maudgalyāyana durch seine übernatürlichen Fähigkeiten schnell hohes Ansehen. Sie gelten noch heute als das wichtigste Jüngerpaar des Buddha, und ihre Statuen stehen oft neben der des Buddha in den Heiligtümern. Beide starben kurze Zeit vor ihrem Lehrer.

Mahākāśyapa, ein anderer Brahmane von unbedingter Sittenstrenge, der große Autorität besaß, konnte dank dieser Eigenschaften nach der letzten Existenz des Buddha an die Spitze des Saṃgha treten.

Ānanda war ein Vetter des Meisters und wie er aus adliger Kaste. Sein stilles Wesen, seine Demut und Hingebung Buddha gegenüber, der ihn zu seinem Diener auserlesen hatte, stehen in scharfem Gegensatz zu dem harten, strengen, fast jähzornigen Charakter des Mahākāśyapa.

Upāli war der Barbier der Śākyaprinzen, aber da er vor ihnen aufgenommen worden war, stand er in der Gemeinschaft über ihnen. Sein früherer Beruf bestimmte ihn dazu, die Köpfe der neuen Mönche zu rasieren, und die Überlieferung sah sehr bald in ihm den großen Fachmann für Disziplin- und Ritualfragen.

Der Sohn des Buddha, *Rāhula*, trat schon als Kind in den Saṃgha ein, deshalb wird er als der Schutzpatron der Novizen angesehen. Es scheint, daß er sehr jung, lange vor seinem Vater, gestorben ist.

Es wären noch andere anzuführen, von denen die Überlieferung Namen und Taten mitteilt, u. a. Anuruddha, Yaśas, Piṇḍola, Pūrṇa, Mahākātyāyana, Nanda, Revata. Jedem von ihnen spricht man eine bestimmte Eigenschaft zu, um die sich eine Reihe von Legenden gebildet hat.

Bald gründete der Buddha den Orden der Nonnen *(bhikṣuṇī)*. Als Mahāprajāpatī Gautamī, seine Tante und Adoptivmutter, verwitwet war, bat sie ihn um Erlaubnis, in das Klosterleben eintreten zu dürfen. Der Meister weigerte sich zuerst, da er befürchtete, daß die Aufnahme von Frauen in den Saṃgha diesen entarten lassen würde. Aber er gab schließlich der Entschlossenheit seiner Tante nach, nachdem auch Ānanda, den diese für ihre Sache gewonnen hatte, ihren Wunsch unterstützt hatte. Er tat es ungern und behauptete, dieser Schritt werde die Lebensdauer der Gemeinschaft um die Hälfte verkürzen. Er erließ strengere Regeln für die Nonnen als für die Mönche und stellte sie unter deren Aufsicht. Die Überlieferung gedenkt jedoch solcher Nonnen, die sich noch zu Lebzeiten des Buddha durch glänzende Tugenden, wie Kṣemā, oder durch Strenge, wie Bhadrā, auszeichneten.

Die Laienanhänger nehmen in der Lebensbeschreibung des Buddha einen großen Platz ein, und die Überlieferung lobt jene, die der jungen Gemeinschaft und ihrem Begründer materielle Hilfe angedeihen ließen. Sie gedenkt vieler, aber wir müssen uns damit begnügen, hier nur die wichtigsten anzuführen.

Der berühmteste ist zweifelsohne ein reicher Kaufmann aus Śrāvastī, *Anāthapiṇḍada*. Er verwandte den größten Teil seines Vermögens auf den Kauf eines nahe der Stadt gelegenen Waldes, der dem Prinzen Jeta gehörte, richtete ihn her und schenkte ihn dem Buddha. Das Kloster von Jetavana wurde zum bevorzugten Aufenthaltsort des Erhabenen, der den größten Teil der Regenperiode hier in Śrāvastī zu verbringen pflegte.

Der König *Bimbisāra* von Magadha, der in Rājagṛha regierte, war ebenfalls ein Freund des Buddha. Er gab ihm den Bambuswald, Veṇuvana, wo er oft mit seinen Jüngern weilte. Die Tugend des Königs wurde schlecht belohnt, denn sein eigener herrschsüchtiger Sohn, Ajātaśatru, von dem grausamen Devadatta aufgewiegelt, ließ ihn töten. Diese Missetat hinderte den neuen König von Magadha jedoch nicht, den Buddhismus weiterhin zu beschützen, wie es vor ihm sein Vater getan hatte.

Der König *Prasenajit* von Kośala mit der Hauptstadt *Śrāvastī* war mit der Familie des Buddha verbunden und verehrte ihn sehr, wie auch der König *Caṇḍapradyota* von Ujjayinī (das heutige Ujjain), welcher den Meister nach seinem fernen Lande einlud [11].

Der gewandte Arzt *Jīvaka*, der natürliche Sohn eines Prinzen von Magadha, war ebenfalls ein großer Freund des Buddha und der offizielle Arzt der Gemeinschaft sowie des Hofes von Rājagṛha.

Die Gattin eines reichen Kaufmanns in Śrāvastī, *Viśākhā*, hat durch ihre Beflissenheit und Freigebigkeit bleibenden Ruhm erlangt. Sie brachte es fertig, ihren Schwiegervater, einen Anhänger des Jinismus, zum Buddhismus zu bekehren. Danach ließ sie ein wunderbares Kloster im Park von Pūrvārāma erbauen und schenkte es dem Buddha.

11 Die Hauptstadt des Staates von Malwa oder Avantī, in den Bergen Vindhya, mehr als 700 km süd-südwestlich von Benares, damals die entfernteste Stadt, die der Buddhismus erreichte.

In Vaiśali war es eine berühmte Kurtisane, *Āmrapālī*, die ihm ein in einem Mangowald gelegenes Kloster stiftete, das ihren Namen trug.

Auf seinen langen Wanderungen, die ihn von den südlichen Ausläufern des Himālaya bis zu den Ufern des Ganges führten, bekam der Buddha es jedoch nicht nur mit Freunden zu tun. Sehr oft trat ihm bei den Mitgliedern rivalisierender Sekten, insbesondere der Jaina und Nirgrantha, oder bei deren weltlichen Anhängern Verachtung und sogar Feindseligkeit entgegen. Häufig stellten sie ihm in öffentlichen Diskussionen verfängliche Fragen, die ihn vor allen demütigen sollten, aber der Überlieferung zufolge überwand er dank seiner übermenschlichen Weisheit mit Leichtigkeit alle diese Prüfungen. Obwohl er, wie alle indischen Asketen, übernatürliche Fähigkeiten besaß, war es ihm zuwider, davon Gebrauch zu machen, und er verachtete die Jünger, die solche Bekehrungsmittel anwandten. Doch die Legende erzählt weiter, daß er mehrmals, so in Śrāvastī und in Saṃkāśya[12], durch hervorragende Wunder seine Überlegenheit auf allen Gebieten bewiesen habe.

Die letzten Jahre des Buddha wurden leider durch manche ernsten Geschehnisse getrübt. Einerseits gestalteten sich zu dieser Zeit die Angriffe des Devadatta heftiger und häufiger denn je, andererseits führten politische Unruhen zur fast gänzlichen Vernichtung des Śākyastammes, aus dem er hervorgegangen war. Der König von Kośala, Prasenajit, wurde nämlich von seinem Sohn Virūḍhaka abgesetzt und starb in Rājagṛha, wohin er geflüchtet war. Der neue König hatte erfahren, daß seine Mutter keine Prinzessin, sondern eine Sklavin war, die die stolzen Śākya aus Verachtung seinem Vater zum Weibe gegeben hatten, da er durch Heirat eine Allianz mit ihnen anstrebte. Wutentbrannt überfiel Virūḍhaka die Śākya mit seinem Heer und mordete sie. In seinem Zorn schonte er weder Frauen noch Kinder. Nur wenige Śākya entkamen dieser Metzelei, die dem alten Meister sehr nahe ging.

Der König Ajatāśatru beabsichtigte, das im Norden, auf der anderen Seite des Ganges gelegene Land der Vṛjji, welches an das seinige grenzte, zu erobern. Er sandte seinen Minister Varṣakāra, um beim weisen Buddha Ratschläge einzuholen, die ihm zur Ausführung seines ehrsüchtigen Plans verhelfen könnten. Der Erhabene ahnte wohl, worum es ging, aber er wußte auch, daß er den König von Magadha nicht von seinem Eroberungsplan abzuhalten vermochte. Er sagte nur, die Vṛjji könnten nicht besiegt werden, solange sie einig blieben.

Kurz darauf verließ er Rājagṛha, wo er die Regenperiode verbracht hatte, und unternahm seine letzte Reise, die ihn in kleinen Etappen nach Nordwesten führte. Er überquerte den Ganges an der Stelle, wo bald die befestigte Stadt Pāṭaliputra, das heutige Patna, entstehen sollte. Die Legende erzählt, daß er

12 Saṃkāśya war etwa 120 km östlich des heutigen Agra, nicht weit vom Ganges, gelegen.

hier den Ruhm der zukünftigen Hauptstadt des Mauryareiches vorausgesagt habe, welcher sich zwei Jahrhunderte später über ganz Indien ausbreiten sollte.

Die nächste Regenzeit verbrachte er in der Gegend von Vaiśālī, in Veṇugrāma. Hier hatte er einen sehr heftigen Ruhranfall, dem er fast erlegen wäre. Noch nicht wiederhergestellt, setzte er seinen Weg in nordwestlicher Richtung fort; sein treuer Ānanda und eine Gruppe von Jüngern folgten ihm. Wenig später machte er in der Ortschaft Pāvā halt, wo ihn ein Schmied namens Cunda zu Tische lud. Das Essen, das ihm gereicht wurde und über dessen Zusammensetzung man sich nicht einig ist, verursachte einen neuen Ruhranfall, schlimmer als der erste. Er setzte seinen Weg jedoch nach Kuśinagara[13] fort, aber die Krankheit erschwerte und verlangsamte den Marsch, der durch öftere Pausen unterbrochen werden mußte. Als er die Stadt erreichte, war er erschöpft und mußte sich zwischen zwei Sālabäumen (Shorea robusta) ausruhen.

Gen Westen gewandt, auf der rechten Seite liegend und bei vollem Bewußtsein, erteilte er seinen verzweifelten Jüngern die letzten Anweisungen. Er vollbrachte die letzte Bekehrung, die des Asketen Subhadra. Als es schon tiefe Nacht war, trat er in die Meditation ein und verschied. Der Überlieferung der Sanskrit-Texte zufolge geschah dies in der Zeit des Vollmondes des Monats Kārttika (November), nach Überlieferung der Pāli-Texte in der des Monats Vaiśākha (April—Mai), wie die Geburt und das Erwachen. Auf Grund kritischer und vergleichender Untersuchungen der älteren Quellen kann ungefähr das Jahr 480 vor unserer Zeitrechnung als Todesjahr angenommen werden. Das Jahr 543, welches die heutige Pāli-Überlieferung festhält, ist ohne historische Bedeutung und leicht zu widerlegen[14].

Die Beisetzung des Buddha soll mit königlichem Prunk vollzogen worden sein und, wie auch seine Geburt und sein Erwachen, mehrere Wunder zur Folge gehabt haben. Der Überlieferung nach ergaben sich um den Besitz seiner nach der Verbrennung übriggebliebenen Überreste ernste Streitigkeiten, da mehrere Völker Anteil an diesen Reliquien beanspruchten. Die Malla von Kuśinagara und Umgebung forderten sie alle, weil der Buddha auf ihrem Gebiet verstorben sei. Ein Brahmane namens Droṇa verhinderte knapp einen Krieg und verteilte die Überreste an acht Stämme, u. a. an die Malla von Kuśinagara, die von Pāvā, an den König Ajātaśatru, an die Licchavi von Vaiśālī, an die Überlebenden der Śākya und an andere weniger wichtige Gruppen. Einige Legenden erzählen, daß auch die Götter ihren Teil erhalten

13 Kuśinagara wäre die heutige Stadt Kasia, etwa 180 km nordwestlich von Patna gelegen, aber die Ansichten über die genaue Lage gehen auseinander; der Ort könnte weiter nördlich, auf den ersten Hängen des Himālaya, gelegen haben. Man verhandelt auch über die Lokalisierung von Pāvā, das nach Meinung einiger das heutige Padraona wäre, etwa 20 km nördlich von Kasia gelegen.

14 Über den neuesten Stand der Frage siehe *Lamotte*, Histoire, S. 13–16.

hätten sowie die Ahnen der mächtigen Dynastie der Maurya, deren ruhmvoller Fürst, Aśoka, zum großen Beschützer des Buddhismus werden sollte.

Dies ist in großen Zügen die Biographie des Buddha, in der die legendären Elemente eng mit denen, die als historisch gelten können, verbunden sind.

Die Geschichte des Buddhismus der beiden Jahrhunderte, die dem Parinirvāṇa folgen, kennen wir nicht genau. Nur zwei Ereignisse, es sind zwei Konzilien, geben ein Bild dieser Zeit, obwohl die Schilderungen durch die Phantasie der Vermittler sehr entstellt wurden[15].

Die Überlieferung berichtet einstimmig, daß während der Regenperiode, die dem Tode des Buddha folgte — also gegen 480 vor unserer Zeitrechnung —, ein erstes Konzil *(saṃgīti)* an einem nicht ermittelten Ort in der Gegend von Rājagṛha zusammengetreten ist. Mahākāśyapa soll diese Versammlung einberufen haben, nachdem er festgestellt hatte, daß gewisse Mönche geneigt waren, nach dem Tode des Begründers des Saṃgha ein lockeres Leben zu führen. Fünfhundert Mönche, alles Arhat, sollen zu diesem Konzil geladen worden sein. Mahākāśyapa soll hier Upāli über die Disziplin und Ānanda über die Lehre befragt haben. Aus den Antworten des ersten wäre der Text des *Vinayapiṭaka*, aus denen des zweiten der des Sūtrapiṭaka hervorgegangen. Beide Texte seien dann von allen Anwesenden gemeinsam gesprochen worden, daher der Name des Konzils: *saṃgīti*. Gewissen Quellen zufolge wäre hier auch der Text des *Abhidharmapiṭaka* entstanden sowie der vollständige Kanon, das *Tripiṭaka;* aber dies ist unwahrscheinlich. Die meisten unserer Urkunden berichten von einem zweimaligen Streit während des Konzils zwischen Mahākāśyapa und Ānanda. Der erste hätte Ānanda vorgeworfen, kein Arhat zu sein, und ihm daher den Zutritt zur Versammlung verboten. Ānanda soll diese Beleidigung demütig hingenommen haben. In kurzer Zeit hatte er jedoch den geforderten Grad der Heiligkeit erlangt und soll dann besser aufgenommen worden sein, vor allem, weil man ihn unbedingt zum Vortragen der *Sūtra* brauchte. Da er dem Meister immer wie dessen Schatten gefolgt war, hatte er alle von ihm gesprochenen Worte gehört. Wenig später, als Ānanda zugab, bei der Aufhebung der niederen und kleinen Gebote den Meister nicht um Rat befragt zu haben, hätte Mahākāśyapa den treuen Diener sogleich mehrerer Fehler beschuldigt. Die genannten Vergehen sind je nach den Quellen verschieden. Unter den größten wird angeführt, daß er erstens die Bitte der Mahāprajāpatī Gautamī um Gründung der Nonnengemeinschaft unterstützt, und zweitens, daß er den Meister nicht um Verlängerung seines letzten Daseins gebeten habe. Przyluski glaubte diese doppelte Episode als den Überrest eines alten Brauches deuten zu können, der darin bestand, den Sündenbock zu Beginn des neuen Jahres auszustoßen. Dieser Brauch soll in

15 Siehe *E. Lamotte*, Histoire, S. 136–154; *J. Przyluski*, Le concile de Rājagṛha, Paris 1928; *M. Hofinger*, Étude sur le Concile de Vaiśālī, Louvain 1946; *A. Bareau*, Les premiers conciles bouddhiques, Paris 1955, Kapitel 1 und 2.

der allerersten Zeit des Buddhismus gepflegt worden sein[16]. Diese Auslegung wird im allgemeinen verworfen; übrigens scheint eine gründliche und vergleichende Überprüfung der verschiedenen Quellen eine solche Hypothese sehr wenig zu rechtfertigen. Die Geschichtlichkeit des Konzils ist heute noch umstritten. Man nimmt allgemein an, daß es auf einer Legende beruht, doch manche Indologen glauben, daß ein solches Ereignis sich sehr wohl nach dem Parinirvāṇa des Buddha zugetragen haben könne.

Über das folgende Jahrhundert sind keine genauen Angaben vorhanden. Es gibt nur zwei oder drei Aufstellungen von Patriarchen, die die Gemeinschaft zu dieser Zeit geleitet haben. Diese Aufstellungen sind aber unter sich sehr verschieden und daher unbrauchbar. Den Schilderungen des zweiten Konzils ist eine wichtige Tatsache zu entnehmen: die Ausbreitung des Buddhismus außerhalb des Gebietes, in dem nach der Überlieferung der Buddha gewirkt hat, nämlich außerhalb des mittleren Gangesbeckens. Im Laufe des 5. Jahrhunderts dehnte sich der Buddhismus flußaufwärts bis an die Quellen des Ganges aus, von Kauśāmbī und Mathurā[17] und weiter durch den Avanti bis zum Golf von Cambay; auch begann er den nordwestlichen Teil des Dekkhan zu erobern. In Richtung des Gangesdeltas scheint er nicht über das Gebiet von Vaiśālī, Rājagṛha und Campā[18], wo der Buddha öfters weilte, hinaus Fuß gefaßt zu haben. Auf Grund gewisser Angaben glaubte Przyluski, gegen Ende des ersten Jahrhunderts nach dem Parinirvāṇa zwei Gebietsgruppen in der Gemeinschaft unterscheiden zu können: die eine, die sich am oberen Ganges niedergelassen hatte, bestand aus westlichen Mönchen, strengen Ahnen der Sthaviravādin; die andere in der Gegend von Vaiśālī setzte sich aus weniger sittenstrengen östlichen Mönchen zusammen, die als die Vorgänger der Mahāsāṃghika angesehen werden können[19]. In Wirklichkeit müssen aber eine solche Unterscheidung sowie alle daraus gefolgerten Schlüsse nach eingehender Untersuchung der Quellen zurückgewiesen werden.

Nach der Überlieferung ereignete sich hundert oder hundertzehn Jahre nach dem Tode des Buddha ein Skandal, der die Einberufung eines zweiten Konzils erforderte. Die Mönche von Vaiśālī hatten sich nämlich dazu verleiten lassen, Gold und Silber von den Laienanhängern anzunehmen. Die meisten Schilderungen bezichtigen sie neun weiterer Fehlhandlungen. Die untereinander sehr verschiedenen Aufzählungen sind unklar. Diese strafbaren Handlungen scheinen jedoch weniger wichtig als das Annehmen von Gold und Silber, und es ist unwahrscheinlich, daß sie den Anlaß zur Einberufung

16 *Przyluski*, Concile, S. 257–278.
17 Es ist das heutige Muttra, an der Jamna, 70 km südlich von Delhi gelegen.
18 Es ist das heutige Bhagalpur, am südlichen Ufer des Ganges, etwa 180 km östlich von Patna gelegen. Es ist die östlichste Stadt, in der nach der Überlieferung der Buddha geweilt hatte.
19 *Przyluski*, Concile, S. 307–332.

eines Konzils gegeben haben. Ein tugendhafter Mönch namens Yaśas, Schüler des Ānanda, hatte während eines Aufenthaltes in Vaiśālī den Mönchen dieser Stadt ihr disziplinwidriges Benehmen vorgeworfen. Daraufhin wurde er von ihnen getadelt; nachdem er selbst dann, als sie ihm einen Teil des unerlaubt eingenommenen Geldes anboten, seine Vorwürfe nicht zurücknehmen wollte, wurde er aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Yaśas, seines Rechtes sicher, suchte daraufhin Unterstützung bei den einflußreichsten Mönchen in den verschiedenen Gebieten, in denen sich zu jener Zeit der Buddhismus ausgebreitet hatte. Die einzelnen Quellen schildern eingehend, allerdings mit Abweichungen, die für den Historiker bedeutungsvoll sind, die von Yaśas und seinen Freunden unternommenen Reisen. Diese Beschreibungen heben die Heiligkeit und die Strenge dieser Mönche hervor, und unter ihnen werden namentlich Revata, Saṃbhūta oder Sāṇavāsin und Sarvakāma angeführt. Schließlich trat ein Konzil von siebenhundert Mitgliedern, alle Arhat, in Vaiśālī, im Kloster von Vālika, zusammen, an demselben Ort, wo der Skandal ausgebrochen war. Da die schuldigen Mönche ihre Verteidigung sehr gut vorbereitet hatten, sah man sich – gewissen Quellen zufolge – genötigt, die Rechtsprechung acht von der Versammlung gewählten Mitgliedern anzuvertrauen. Vier davon vertraten die Mönche von Vaiśālī, die vier anderen die Gegenpartei. Dieser kleine Ausschuß verurteilte einstimmig das Benehmen der Mönche von Vaiśālī und gab somit Yaśas recht. Die ältesten Berichte bezeugen einhellig, daß die Schuldigen den Urteilsspruch annahmen. Einige spätere Quellen geben weitere Aufschlüsse: das Ereignis hätte unter dem König Kālāśoka von Magadha, auch Nandin oder Kākavarṇin genannt, einem Prinzen aus dem Hause Nanda, stattgefunden. Dies würde das Datum 375 vor unserer Zeitrechnung, also 100 oder 110 Jahre nach dem Parinirvāṇa, bestätigen, wenn man sicher wäre, daß diese Angabe nicht das Ergebnis späterer Berechnungen ist. Bei anderen, jüngeren Quellen liegt eine Verwechslung zwischen diesem Konzil und demjenigen von Pāṭaliputra vor, die wahrscheinlich auf eine falsche Indentifizierung des Königs Kālāśoka mit dem großen König Aśoka, welcher etwa ein Jahrhundert später regiert hat, zurückzuführen ist.

Trotz der übrigens leicht zu erklärenden Abweichungen zwischen den ältesten Schilderungen sind die Berichte der verschiedenen *Vinayapiṭaka* aller Wahrscheinlichkeit nach zutreffend. Deshalb glauben die meisten modernen Historiker eher an die Geschichtlichkeit des Konzils von Vaiśālī als an jene des kurz nach dem Tode des Buddha in Rājagṛha abgehaltenen. Gewisse Einzelheiten scheinen auf das Bestehen eines ursprünglichen Berichtes hinzuweisen, der kurz nach den Ereignissen und vor dem ersten Schisma festgelegt worden wäre und aus dem alle anderen geflossen seien. Jedenfalls ist das zweite Konzil die letzte Begebenheit in der Geschichte des Buddhismus, die in den verschiedenen *Vinayapiṭaka* geschildert wird. Der weitere Verlauf dieser Geschichte spiegelt sich in den späteren Berichten nur in fragmentarischer Form

wider, oft einseitig und offenbar verfälscht, und diese Schriften gestatten keine so tiefgehenden vergleichenden Studien, wie dies bei der Geschichte der beiden ersten Konzilien möglich ist.

2. *Die Literatur*[1]

Die Lehre, wie sie der Buddha verkündet hat, ist – wenn man der Überlieferung Glauben schenkt – in einer Sammlung von Schriften enthalten, die unter dem Namen *Sūtra* (Pāli: *sutta*), wörtlich „Faden", bekannt und in einem „Korb" *(piṭaka)*, einer kanonischen Sammlung dieses Namens, aufgezeichnet sind. In Wirklichkeit sind diese Texte nur in verhältnismäßig späten Rezensionen in verschiedenen indischen Sprachen (Pāli, Sanskrit, Prākrit) und in chinesischen und tibetischen Übersetzungen überliefert. Die fühlbaren Unterschiede zwischen diesen Rezensionen beweisen zur Genüge, daß keine von ihnen bis auf den Buddha oder auf die Zeit der ungeteilten Gemeinschaft, d. h. bis etwa vor die Mitte des 4. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, zurückgeht. In den meisten Fällen handelt es sich jedoch um Form- und nicht um Inhaltsunterschiede, so daß es a priori leicht erscheint, die buddhistische Lehre so nachzuzeichnen, wie sie während ihrer Einheit, die über ein Jahrhundert gedauert haben soll, war. Auch ist es wahrscheinlich, daß die verschiedenen Sekten einige Ideen austauschten. Demnach kann nicht mit Sicherheit angenommen werden, daß dieses gemeinsame Gedankengut in seiner vollständigen Fassung auf diese Zeit oder gar auf den Buddha selbst zurückgeht.

Die Grundform des *Sūtra* ist ein Prosatext, der mit folgenden Worten beginnt: „Also habe ich gehört." Ānanda soll seinen Vortrag beim Konzil in Rājagṛha mit diesem Satz begonnen haben. Umstände, die den Buddha zum Predigen veranlaßten, Ort, Jahreszeit, Mönchszahl und andere Begebenheiten werden kurz erwähnt. Darauf folgt die Lehre des Meisters, manchmal in Form eines Dialogs. Die Erzählung schließt mit ein oder zwei Sätzen über die ehrerbietige Zustimmung der Zuhörer. Der Stil ist einfach, ungezwungen, reich an Bildern, aber auch an festgefügten Ausdrücken und Wiederholungen. In bestimmten *Sūtra* sind Lieder *(gāthā)* eingeschoben, die so zahlreich sein können, daß sie ausschließlich den Text bilden. Endlich fügt die Überlieferung den wirklichen *Sūtra* andere Texte bei und reiht sie sogar in den entsprechenden „Korb" ein, wie z. B. die Lieder *(gāthā)*, die „Ausrufungen"

1 Die Geschichte der indischen Literatur, Band II, von *M. Winternitz*, Leipzig 1922, ist immer noch gültig. Man ziehe ferner zu Rate: *B. C. Law*, History of Pāli Literature, Band I, London 1933; *E. Lamotte*, Histoire, S. 154–198; *L. Renou* und *J. Filliozat*, L'Inde classique, Band II, Paris 1953, S. 323–351, 361–366 und 399–460 *(P. Demiéville)*.

(udāna), die „So ist es gesagt worden" *(itivuttaka)* und die „Geburtsgeschichten" *(jātaka)*.

Jedes *Sūtra* ist in sich abgeschlossen und mit den anderen nicht verbunden. Sie sind in ihrer Art, was die Länge und die behandelten Fragen betrifft, sehr unterschiedlich. Der Einfachheit halber hat man sie in Sammlungen geordnet und gruppiert. Das Willkürliche einer solchen Ordnung ist jedoch offenbar, da manche genau übereinstimmende Texte, die verschiedenen Rezensionen angehören, oft verschiedenen Sammlungen einverleibt worden sind. Die Sanskrit-Rezensionen nennen ihre Sammlungen „Überlieferungen" *(āgama)*, die Pāli-Rezension nennt sie „Corpus" *(nikāya)*.

Nur die Pāli-Rezension ist uns vollständig und in ihrer ursprünglichen Sprache erhalten. Von den anderen haben wir nur einige Fragmente in Sanskrit und chinesische sowie weniger zahlreiche tibetische Übertragungen. Es besteht eine chinesische Übersetzung von jedem der vier ersten *Āgama*, sogar zwei des *Saṃyuktāgama*, und nahezu 150 Übersetzungen vereinzelter *Sūtra*. Es ist jedoch nicht bekannt, zu welchem Kanon und zu welchen Sekten diese *Āgama* und *Sūtra* gehört haben. Gewisse Anzeichen lassen vermuten, daß der *Dīrghāgama* mit den Dharmaguptaka und der kürzere der beiden *Saṃyuktāgama* mit den Kāśyapīya in Verbindung gebracht werden muß.

Die erste Sammlung enthält die langen Texte *(dīrgha*, Pāli: *dīgha)*; es sind 34 Sutta in der Pāli-Rezension, 30 in der chinesischen Übertragung; 27 sind beiden gemeinsam. Mehrere davon sind berühmt, so z. B. das *Brahmajāla*, das „Netz des Brahma", das 62 falsche philosophische Gedanken anführt, das *Śrāmaṇyaphala*, „Frucht der Asketenschaft", das die Tugenden der buddhistischen Mönche würdigt, das *Mahāparinirvāṇa*, das die letzten Monate, den Tod und die Bestattung des Śākyamuni erzählt, das *Mahāvadāna*, „Die großen Taten", das das Leben des Meisters und seiner sechs unmittelbaren Vorgänger schildert.

Die zweite Sammlung besteht aus den mittellangen Texten *(madhyama*, Pāli: *majjhima)*, bedeutend kürzer als die ersten, 152 an der Zahl in der Pāli-Rezension, 222 in der chinesischen Übertragung; 97 sind beiden gemeinsam.

Die dritte Sammlung umfaßt die sogenannten vereinten Texte *(saṃyukta*, Pāli: *saṃyutta)*, noch kürzer als die vorhergehenden und viel zahlreicher. Sie sind je nach dem Anlaß, aus dem sie vorgetragen wurden, nach den angeführten Rednern, ihrem Gegenstand oder dem Vorhandensein von Liedern klassifiziert.

Die vierte Sammlung setzt sich aus den Texten zusammen, die nach „Stufen von eins an" *(ekottara)* oder „Stufen von einem Glied an" (Pāli: *aṅguttara)* geordnet sind, je nachdem die behandelten Dinge einfach, zweifach, dreifach ... elffach sind. Demnach sind sie in elf Gruppen *(nipāta)* gegliedert. Jede dieser Gruppen ist wieder in Untergruppen, die ähnliche Gegenstände betreffen, aufgeteilt. Diese *Sūtra*, gewöhnlich kürzer als die der anderen Sammlungen,

weisen umfangreiche Aufzählungen auf, und ihr sachlicher Stil gleicht schon dem des *Abhidharma*. Hier wird der erste Versuch, die Lehre wissenschaftlich zu begründen, faßbar, obwohl es solche Versuche schon viel früher, zur Zeit der Zusammenstellung der anderen Sammlungen, gegeben haben könnte.

Die Pāli-Rezension – wie auch verschiedene Rezensionen in Sanskrit und Prākrit, die uns nicht erhalten sind – kennt eine fünfte und letzte Sammlung, die der „niederen" Texte *(khuddaka)*, in denen verschiedene, den *Sutta* verwandte Werke vereint sind. Es ist bei weitem das umfangreichste Werk der fünf *Nikāya*. Der größte Teil dieser Texte existiert selbst bei den Sekten, die dieses Werk nicht besaßen, und sie standen in hohem Ansehen, wie man aus der Zahl der übertragenen Fragmente in Prākrit und Sanskrit oder der chinesischen Übersetzungen schließen kann. Sie wurden dem eigentlichen Kanon, wie es scheint, nicht einverleibt. Der *Khuddakanikāya* in Pāli, der einzige, der uns überliefert ist, besteht aus 15 je nach Länge, Stil, Zusammensetzung und Gegenstand sehr verschiedenen Teilen.

a) Der *Khuddakapāṭha* bringt eine Reihe von Texten, die eher Anmerkungen zu den *Sutta* als eigentliche *Sutta* sind.

b) Das *Dhammapada* ist eine berühmte Sammlung von 426 erhebenden, entsprechend den behandelten Themen in 26 Gruppen *(vagga)* angeordneten Liedern. Jedes davon bildet gewöhnlich ein Ganzes. Die Vergleiche sind zahlreich, und seinem literarischen Wert verdankt dieses Werk seine Berühmtheit. Man hat dem *Dhammapada* entsprechende sanskritische und mittelindische Schriften entdeckt, und es gibt eine tibetische und mehrere chinesische Übersetzungen vergleichbarer Texte, die gewöhnlich unter der Bezeichnung *Udāna* oder *Udānavarga* angeführt werden.

c) Die *Udāna*, „Ausrufungen", sind Sinnsprüche, gewöhnlich in Versform; diese kleinen *Sutta* sind in acht Gruppen von je zehn geordnet. Die Versteile sind den Liedern des *Dhammapada* ähnlich.

d) Das *Itivuttaka*, „So ist gesagt worden", besteht aus den Buddha zugeschriebenen Worten, in Prosa- oder Versform, und behandelt vor allem moralische Fragen. Die Sammlung besteht aus 112 Teilen in vier Gruppen *(nipāta)*.

e) Der *Suttanipāta* bietet Verse von großem poetischem Wert, die zwischen Prosaerzählungen eingeschoben sind. Die Lieder sind denen des *Dhammapada* nahe verwandt und fast ebenso berühmt wie sie. Das Werk gliedert sich in fünf Gruppen *(vagga)*.

f) Das *Vimānavatthu* weist Erzählungen in Versform auf, in denen dargestellt wird, wie die Tugend durch die Wiedergeburt in den Luftpalästen *(vimāna)* der Götter belohnt wird.

g) Das *Petavatthu*, das Gegenstück zum vorhergehenden, zeigt, wie die Untugend durch die Wiedergeburt in der Gestalt des hungrigen Gespenstes *(peta)* bestraft wird.

h) Die *Theragāthā* sind erbauliche Lieder, die von den Ältesten *(thera)*, d. h. von den hervorragenden Jüngern, zu Lebzeiten des Buddha oder kurz nach seinem Tode vorgetragen wurden. Oft von großem literarischem Wert, sind sie in vornehmem, manchmal etwas unklarem Stil geschrieben. Sie sind so verschieden untereinander wie ihre mutmaßlichen Autoren. Die Sammlung besteht aus 1279 Strophen in 107 Gedichten, die der Länge nach geordnet sind.

i) Die *Therīgathā* sind Lieder, die von den weiblichen Ältesten *(therī)*, die durch ihre Tugenden berühmt waren, vorgetragen wurden. Ihr Wert und ihr Stil sind denen der vorhergehenden ähnlich. Sie setzen sich aus 522 Strophen zusammen, die 73 Gedichte bilden.

k) Die *Jātaka*, „Geburtsgeschichten", bilden für sich allein den umfangreichsten Teil des ganzen *Suttapiṭaka*. Sie bestehen aus Prosaerzählungen des Buddha und handeln von seinen Erlebnissen und denen seiner Anhänger und seiner Gegner in einem früheren Dasein, in dem diese als Götter, Dämonen, Menschen in sehr verschiedenen Verhältnissen oder, meistens, als Tiere lebten. Das Verhalten eines jeden während dieser früheren Existenz soll, entsprechend dem Mechanismus der Tatenvergeltung, gewisse Zustände des gegenwärtigen Lebens wie etwa soziale Stellung, Gewohnheiten, Glück oder Unglück usw. erklären. Der größte Teil dieser Erzählungen ist unmittelbar aus altem indischem Volksgut geschöpft. Das beweisen die Basreliefs, auf welchen die alten Künstler diese Geschichten oft dargestellt haben. Es gibt mehrere chinesische Übersetzungen ähnlicher Sammlungen, die einst in Sanskrit oder Prākrit niedergeschrieben worden waren. Die Pāli-Sammlung enthält 547 Erzählungen. Sie sind nach der Zahl der Lieder, die das Gerüst einer jeden bilden, in 22 Gruppen *(nipāta)* aufgeteilt.

l) Der *Niddesa*, „Register", ist ein Kommentar gewisser Teile des *Suttanipāta*, welcher die darin enthaltenen technischen Begriffe erläutert. Er gibt außerdem einige Auskünfte über die Geschichte des Buddhismus, und einigen Angaben zufolge kann man ihn in die Zeit des 3. Jahrhunderts v. Chr. setzen.

m) Der *Paṭisambhidāmagga*, „Weg der Analyse", behandelt mehrere Lehrfragen. Der Stil ist dem des *Abhidhamma* ähnlich, obwohl ein Teil der Kapitel in der charakteristischen Art der *Sutta* beginnt. Er besteht aus 3 Gruppen von je 10 Kapiteln.

n) Das *Apadāna*, „Großtat", ist eine Sammlung von Erzählungen in Versen, die von erhebenden Taten der Heiligen in früheren Daseinsformen handeln, insbesondere von hervorragenden Leistungen auf dem Gebiete der Wohltätigkeit. Es umfaßt 55 Gruppen zu je 10 Kapiteln, die von den Taten der Ältesten *(thera)*, und 4 Gruppen zu je 10 Kapiteln, die von den weiblichen Ältesten *(therī)* erzählen.

o) Der *Buddhavaṃsa*, „Geschichte des Buddha", ist eine Verserzählung über die 24 Buddha, die dem Śākyamuni vorangegangen sind. Da nur die

sechs letzten in den kanonischen Texten genannt werden, läßt sich daraus schließen, daß dieses Werk späterer Herkunft ist.

p) Das *Cariyāpiṭaka*, „Korb der Führung", ist eine späte Sammlung von 35 Verserzählungen, von denen 34 ebenso viele Fragen des *Jātaka* wiederaufnehmen. Sie stellen dar, wie der Buddha in seinen früheren Existenzen die zehn Vollkommenheiten *(pāramitā)* der Tugend erreicht hat.

Wir müssen noch einige vereinzelte Werke erwähnen, die oft in indischer Sprache verlorengegangen, aber in chinesischen oder tibetischen Übersetzungen erhalten sind. Sie weisen die Form der *Sūtra* auf und tragen gewöhnlich diesen Namen, aber ihrer späten Herkunft wegen sind sie im chinesischen Kanon als gesonderte Gruppe aufgeführt.

Eines der berühmtesten dieser Werke ist das *Saddharmasmṛtyupasthānasūtra*, „Memorandum des wahren Gesetzes", ein in chinesischer und tibetischer Sprache erhaltenes Kolossalwerk aus dem Anfang unserer Zeitrechnung, das in seinem Umfang den *Vaipulyasūtra* des Mahāyāna gleicht. Als eine Art Enzyklopädie des alten Buddhismus hat es mit dem Abhidharma vieles gemeinsam und handelt besonders von der Lehre der Vergeltung der Taten während der verschiedenen Daseinsformen *(gati)*. Die darin enthaltenen Lieder *(gāthā)* sind in Sanskrit in einer getrennten Sammlung, dem *Dharmasamuccaya*, „Sammlung des Gesetzes", von Avalokitasiṃha zusammengestellt, erhalten. Dieses *Sūtra* hat mit dem Werk von Aśvaghoṣa viel Ähnlichkeit, wahrscheinlich, weil beide aus derselben Quelle geschöpft haben[2].

Andere ähnliche *Sūtra* behandeln ebenfalls Lehr- und Kultusfragen: das *Śālistambasūtra*, „Reisbüschel", und das *Nidānasūtra*, „Sutra über die Ursprünge", erläutern die Theorie der Kausalität. Das *Tathāgatapratibimbapratiṣṭhānuśaṃsāsūtra*, „Vorteile der Aufstellung der Bilder des Tathāgata", und die *Caityapradakṣiṇagāthā*, „Lieder von der Umwanderung der Heiligtümer", beziehen sich auf den Kult der Bilder und der *stūpa*.

Aber der Hauptteil dieser späten Literatur besteht aus den Legendensammlungen, die sich auf das Leben, die früheren Existenzen des Buddha und die Taten der Heiligen beziehen. Er ist also eng mit mehreren Teilen des Pāli-Textes *Khuddakanikāya*, besonders dem *Jātaka*, dem *Apadāna* und dem *Buddhavaṃsa*, verwandt. Drei dieser Werke sind in der indischen Originalsprache, d. h. in einem mehr oder weniger entarteten Sanskrit, erhalten: das *Avadānaśataka*, das *Divyāvadāna* und das *Mahāvastu*. Die beiden ersten scheinen von den Mūlasarvāstivādin zu stammen; das letztere führt selbst an, daß es aus dem *Vinayapiṭaka* der Lokottaravādin gezogen ist.

2 *Lin Li-Kouang*, Dharma-samuccaya, Compendium de la Loi, 1ère partie. Texte sanskrit édité avec la version tibétaine et les versions chinoises et traduit en français, Paris 1946; *Lin Li-Kouang*, L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi (Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra). Recherches sur un Sūtra développé du Petit Véhicule, Paris 1949.

Das *Avadānaśataka,* „Hundert Taten", ist in der Form dem *Apadāna* des Pāli ähnlich und dem Inhalt nach mit dem *Jātaka* verwandt. Es enthält hundert erbauliche Legenden. Die Helden sind Buddha, Bodhisattva, Pratyekabuddha, Arhat usw., von denen mehrere in der buddhistischen Geschichte weiterhin berühmt geblieben sind.

Das *Divyāvadāna,* „Göttliche Taten", ist jüngeren Ursprungs, aber von derselben Art und ebenso bekannt. Es enthält Fragmente aus einer alten. Aśoka gewidmeten Legendensammlung, dem *Aśokāvadāna:* das Original ist verloren, aber dessen Elemente sind in zwei chinesischen Übersetzungen erhalten. Ein guter Teil der Erzählungen dieser beiden Werke findet sich in dem *Suttapiṭaka* und dem *Vinayapiṭaka* der Mūlasarvāstivādin wieder, einem sehr späten und legendenreichen Werk.

Das *Mahāvastu,* „Große Begebenheit", ist ein umfangreiches Werk, das im Grunde ebenfalls eine Legendensammlung ist, die sich auf die früheren Existenzen und das letzte Dasein des Buddha bezieht, obwohl es zum *Vinayapiṭaka* der Lokottaravādin von Madhyadeśa (oberes Gangesbecken) gehört. Dieses üppige und mannigfaltige, in einem sehr entarteten Sanskrit geschriebene Werk erwähnt die Hunnen, die im 5. Jahrhundert in Indien erschienen waren, geht aber zum größten Teil auf die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurück. Wie die vorhergehenden enthält es zahlreiche Elemente, die man in ähnlichen Werken anderen Ursprungs wiederfindet.

Das Übrige dieses Teiles der buddhistisch-sanskritischen Literatur ist, außer einigen Fragmenten, die in Zentralasien als chinesische und tibetische Übersetzungen entdeckt wurden, kaum erhalten. Solche sind die verschiedenen *Abhiniṣkramaṇasūtra,* „Aufbruch [zum Klosterleben]", und das *Karmaśataka,* „Hundert Taten".

Die Gemeinschaft oder der Saṃgha untersteht einer Reihe von Regeln und Verordnungen, die den *Vinaya-piṭaka,* den „Korb der Disziplin", bilden. Dieser enthält mehr oder weniger ausführliche Erzählungen, die den *Sūtra* ähnlich sind, die aber niemals mit der Formel „Also habe ich gehört" beginnen. Sie berichten, wo und unter welchen Umständen der Buddha genötigt war, diese Regel oder jene Verordnung einzuführen, um bestimmte Fehltritte der Mönche zu maßregeln oder um gewissen Unvollkommenheiten im Leben der Gemeinschaft abzuhelfen. Die Erzählungen des *Vinayapiṭaka* sind gewöhnlich vielseitiger, länger und komplexer als die des *Sūtrapiṭaka.* Sie sind äußerst reich an Aufschlüssen aller Art über das Leben, die Sitten, die Glaubensmeinungen und die Gesellschaft des alten Indien. Viele dieser Schilderungen, insbesondere diejenigen, die sich auf die schlechten Mönche der „Sechsergruppe" *(ṣaḍvargīya)* beziehen, sind Meisterstücke der stofflichderben Erzählliteratur. Die der „Sechsergruppe" Angehörenden werden, oft mit viel Humor, als Muster durchtriebener, genußsüchtiger, zucht- und skrupelloser Mönche dargestellt. Trotzdem findet man bei der Anführung der Regeln und Verordnungen, die jede Schilderung abschließen, zahlreiche trockene, stereotype, unerbittlich strenge Festsetzungen treffende Formeln, wie es sich für ein rechtes Gesetzbuch geziemt.

Wir besitzen zufällig den vollständigen Text mehrerer *Vinayapiṭaka,* u. a. den der Theravādin, in Pāli, die chinesischen Übersetzungen derjenigen der Mahāsāṅghika, der Mahīśāsaka, der Dharmaguptaka, der Sarvāstivādin, der Mūlasarvāstivādin und eine tibetische Übertragung des letzteren. Außerdem sind uns in Sanskrit wichtige Fragmente des *Vinayapiṭaka* der Sarvāstivādin, der Mūlasarvāstivādin und der Lokottaravādin erhalten. Endlich gibt es in Pāli mehrere an den *Vinayapiṭaka* der Theravādin angeschlossene, nachkanonische Kommentare und Abhandlungen und chinesische Übersetzungen von ungefähr dreißig Schriften, die den Sarvāstivādin, den Mūlasarvāstivādin, den Haimavata, den Sammatīya, den Kāśyapīya, den Mahāsāṅghika und anderen unbestimmten Sekten zugehören.

Jedes *Vinayapiṭaka* besteht aus drei Hauptteilen: dem *Bhikṣuvibhaṅga,* dem *Bhikṣuṇīvibhaṅga* und dem in Pāli sogenannten *Khandhaka.*

Der *Bhikṣuvibhaṅga* (Pāli: *Bhikkhu-*), „Erklärung der Mönchsregeln", besteht aus acht Kapiteln: a) *Pārājika,* endgültiger Ausschluß solcher Mönche, die Unzucht oder Mord oder Diebstahl begangen oder sich zu Unrecht ihrer Heiligkeit gerühmt haben. b) *Saṃghāvaśeṣa* (Pāli: *Saṃghādisesa*), vorübergehender Ausschluß der Mönche, denen dreizehn Hauptfehler vorgeworfen werden, wie z. B.: Onanie treiben, eine Frau berühren, ihr galante Worte sagen, sie zur Unzucht verführen, sich als Unterhändler betätigen, sich eine nicht vorschriftsmäßige Zelle errichten, einen anderen Mönch verleumden, Unfrieden unter den Mönchen stiften usw. c) *Aniyata,* Reihen von unbestimmten Fehlern: z. B. eine Frau öffentlich oder nicht öffentlich treffen unter Erregung allgemeinen Ärgernisses. d) *Naiḥsargika* (Pāli: *Nissaggiya*), dreißig Fälle von „Aufgeben", und zwar unredlich erstandener Dinge wie Kleidungsstücke, Heilmittel, Süßigkeiten, Gold und Silber. e) *Pātayantika* (Pāli: *Pācittiya*), ungefähr neunzig Fälle von Bußübungen für weniger schwere Fehler wie etwa Lügen, Verleumdungen, Gewalttätigkeiten, Beschimpfungen, Ungehorsamkeit oder Empörung, Beziehungen zu Frauen, Räubern oder Häretikern, Unmäßigkeit, Unhöflichkeit usw. f) *Pratideśanīya* (Pāli: *Pāṭidesanīya*), vier Fälle von „Beichten" der Fehler, die sich auf die Mahlzeiten beziehen. g) *Śikṣākaraṇīya* (Pāli: *Sekhiya*), „Regeln" der Umgangsformen, deren Zahl je nach den Sekten sehr verschieden ist. h) *Adhikaraṇaśamatha* (Pāli: *-samatha*), sieben Verordnungen, die bestimmt sind, folgende „Zwistigkeiten zu schlichten": die Zusammenkunft der versammelten Mönche, Aufruf an das Gewissen der Schuldigen, Mitteilung von der Vergebung, Untersuchung der Fehlerart, Einsicht des Fehlers, Entscheidung durch Mehrheitsabstimmung, Verzicht auf Diskussion bei gegenseitiger Schuld.

Der *Bhikṣuṇīvibhaṅga* (Pāli: *Bhikkhunī-*), „Erklärung der Nonnenregeln", umfaßt sieben Kapitel. Es sind dieselben wie die oben angeführten, und sie haben die gleiche Reihenfolge, nur das Kapitel, das die *Aniyata* betrifft, fehlt. Die Regeln der Nonnen sind zahlreicher als die der Mönche: es sind acht *pārājika* (statt vier), siebzehn bis zwanzig *saṃghāvaśeṣa* (statt dreizehn), doppelt soviel *pātayantika*, acht oder elf *pratideśanīya*. Dem Geiste des Buddha getreu, der erst nach langem Zögern die Gemeinschaft der Nonnen gegründet hatte, verhielt sich der Saṃgha gegen die weiblichen Mitglieder strenger als gegen die männlichen.

Der dritte Teil enthält etwa zwanzig Kapitel, deren Anordnung wechselt: *Pravrajyā* (Pāli: *Pabbajjā*): das ‚Hinausgehen', der erste Schritt zur Ordinierung. – *Poṣadha* (Pāli: *Uposatha*): Regeln über die Feiern dieses Namens. – *Varṣa* (Pāli: *Vassa*): Regeln für die Abgeschiedenheit während der Regenperiode. – *Pravāraṇa* (Pāli: *Pavāraṇā*): Regeln für die Feiern dieses Namens, welche die Abgeschiedenheit der Regenperiode beschließen. – *Carman* (Pāli: *Camma*): Regeln für die Verwendung des Leders zur Verfertigung von Sandalen, Gürteln usw. – *Bhaiṣajya* (Pāli: *Bhesajja*): Regeln in bezug auf die Verwendung von Heilmitteln. – *Kaṭhina:* Regeln für die Verteilung von Baumwollstoffen, die zur Anfertigung der Klosterkleidung dienen. – *Cīvara:* Regeln für die Kleidung der Mönche. – *Campaka* (Pāli: *Campeyya*): Schilderung eines in der Stadt Campā stattgehabten Zwistes und Aufzählung der bei dieser Gelegenheit getroffenen Maßnahmen. – *Kauśāmbī* (Pāli: *Kosambī*): Erzählung von einem Schisma, das sich in dieser Stadt zugetragen hat, und Aufführung der Regeln, die solche Mißstände beheben sollen. Diese zehn ersten Kapitel, deren Anordnung ziemlich genau feststeht, bilden den *Mahāvagga*, den „Großen Abschnitt", des *Vinayapiṭaka* in Pāli. Die folgenden, *Cullavagga*, „Der kleine Abschnitt", haben größere Veränderungen erfahren. Es wechselt nicht nur die Anordnung, es fehlen auch manche Kapitel, und andere sind vom Ganzen getrennt. Es handelt sich, um der Reihenfolge des Pāli-Textes zu folgen, um das *Karman* (Pāli: *Kamma*), die „Taten", mit welchem die Gemeinschaft die Fehler der schuldigen Mönche bestraft. – *Pārivāsika:* Regeln, die sich auf die Mönche beziehen, die nach schweren Fehlern einer „Bewährungsfrist" unterliegen. – *Samuccaya:* Wiedereinsetzung der schuldigen Mönche nach der Bewährungsfrist. – *Śamatha:* Regeln für die „Schlichtung" der Streitigkeiten. – *Kṣudrakavastu* (Pāli: *Khuddakavatthu*): „Die niederen Gegenstände", Regeln für Kleidung, Bad und andere Dinge des täglichen Lebens. – *Śayana* (Pāli: *Senāsana*): Regeln für die Benutzung der „Betten", Sitzgelegenheiten, Möbel und Wohnungen. – *Saṃghabheda:* Regeln für den Kampf gegen das „Schisma". – *Vṛtta* (Pāli: *Vatta*): „Pflichten" der verschiedenen Klassen der Mönche, Einsiedler, Wanderer, Meister, Jünger usw. und hygienische Regeln. – *Poṣadhasthāpana* (Pāli: *Pāṭimokkhaṭhapana*): „Ausschluß" von der Feier des Poṣadha, bei der das *Prātimokṣa*, das „Beicht-

formular", gesprochen wird. – *Bhikṣuṇī* (Pāli: *Bhikkhunī*): Regeln für die Ordinierung und die Unterweisung der „Nonnen". – *Pañcaśatika:* Schilderung des Konzils von Rājagṛha oder der „Fünfhundert". – *Saptaśatika* (Pāli: *Sattasatika*): Schilderung des Konzils von Vaiśālī oder der „Siebenhundert".

Die Aufeinanderfolge dieser drei Teile ist unterschiedlich. Die *Vinayapiṭaka* der Theravādin, der Mahīśāsaka, der Dharmaguptaka und der Haimavata hatten die Reihenfolge angenommen, der wir gefolgt sind, d. h.: *Bhikṣuvibhaṅga*, *Bhikṣuṇīvibhaṅga* und *Khandhaka*. Die Sarvāstivādin und die Mahāsāṃghika schieben hingegen die *Khandhaka* zwischen den *Bhikṣuvibhaṅga* und den *Bhikṣuṇīvibhaṅga* ein.

Die *Vinayapiṭaka*, diejenigen der Mahīśāsaka und der Mahāsāṃghika ausgenommen, schließen mit verschiedenen Kapiteln, die erst später, wie es scheint kurz vor Beginn unserer Zeitrechnung, hinzugefügt wurden. In jenem der Dharmaguptaka findet sich ein langes Kapitel, das unter dem Titel „Kategorien der Bändigung" angeführt wird und das, in derselben Form, gewisse Punkte des *Bhikṣuvibhaṅga* vervollständigt. Ein anderes, noch längeres Kapitel, *Ekottaravinaya*, ordnet die Disziplinregeln in Gruppen von eins, zwei, drei usw. Auf diese Weise bilden diese Kapitel ein Gegenstück zum *Vinaya* wie das *Ekottarāgama* zu den *Sūtra*. Der Schlußteil des *Vinayapiṭaka* der Sarvāstivādin ist noch viel umfassender und besteht nacheinander aus: a) *Upāliparipṛcchā*, eine Art Kommentar in Form von Antworten des Buddha auf Fragen, die ihm von Upāli, dem Großmeister der Disziplin, gestellt wurden. b) *Ekottaradharma*, welches dem obengenannten *Ekottaravinaya* entspricht. c) *Pañcaśatika* und d) *Saptaśatika*, Schilderungen der beiden ersten Konzile, die in den anderen *Vinayapiṭaka* immer am Ende der Khandhaka vorkommen. e) *Kṣudraka*, ein neues Kapitel über die niederen Regeln, eine Vervollständigung desjenigen, was bei den *Khandhaka* angeführt wird. f) *Nidānamātṛkā*, Zusammenfassung der Ereignisse, die den Buddha veranlaßten, verschiedene Regeln einzuführen.

Das *Vinayapiṭaka* der Theravādin schließt mit einem ziemlich ausführlichen Teil, *Parivāra*, „Anhang", genannt, der aus neunzehn sehr verschiedenen Kapiteln besteht. Darunter befinden sich ein *Upālipañcaka*, der der *Upāliparipṛcchā*, eine *Ekottarikā*, die dem *Ekottaravinaya* und dem *Ekottaradharma* entspricht, sowie kurze Kommentare. Dieser *Parivāra* wird einem ceylonesischen Mönch namens Dīpa zugesprochen, und die Schule der Abhayagirivāsin, die aus den Theravādin hervorgegangen ist, weigerte sich, es als kanonisch anzuerkennen.

Endlich muß man den eigentlichen *Vinayapiṭaka* die Beichtformulare *Bhikṣuprātimokṣa*, *Bhikṣuṇīprātimokṣa* und *Karman* hinzufügen, die jeweilig die Zusammenfassungen des *Bhikṣuvibhaṅga*, des *Bhikṣuṇīvibhaṅga* und der *Khandhaka*, besonders des *Mahāvagga*, darstellen. Diese Formulare, ob-

wohl dem Kanon nicht einverleibt, sind jedenfalls ebenso alt, da wenigstens die beiden ersten bei der Poṣadha-Feier aufgesagt wurden und zur öffentlichen Beichte der Mönche und Nonnen dienten.

3. *Die Lehre*[1]

Die Lehre *(deśanā)*, allgemein das Gesetz *(dharma)* genannt, tritt uns in der Masse der *Sūtra*, die verschiedenen Rezensionen angehören, als ein unorganisches System von heterogenen und manchmal einander widersprechenden Elementen entgegen. Dieser Tatbestand ändert sich selbst dann nicht, wenn man unter Weglassung der Unterschiede, die zwischen den verschiedenen Rezensionen obwalten, nur das gemeinsame Gedankengut berücksichtigt. Es scheint, daß die Jünger, getrieben von einer geistigen Unruhe, die das System in ihnen erregte, sich genötigt sahen, die Grundlehre, welche die Überlieferung dem Buddha zusprach, ständig zu vertiefen. So wurde sie zum Keim des außerordentlichen Reichtums des buddhistischen Denkens der späteren Jahrhunderte.

Es ist hervorzuheben, daß dieses gemeinsame Gedankengut nicht die eigentliche Lehre des Buddha darstellt, sondern den Stand der Doktrin am Ende der Einheitsperiode um die Mitte des 4. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung wiedergibt, nachdem mehrere Generationen von Jüngern diese durch persönliche Schöpfungen bereichert hatten. Sie taten dies auf eine Art, die im alten Indien sehr geläufig war, indem sie die Gedanken, die sie erklären wollten, weiterentwickelten oder ganz neue hinzufügten und sie dem entschwundenen Meister zuschrieben, um ihn zu ehren. Außerdem sind die meisten kanonischen Rezensionen verloren, so daß das uns erhaltene gemeinsame Gedankengut wahrscheinlich nicht das ursprüngliche ist. Es ist vielmehr dasjenige, welches wir in den Lehren einiger ziemlich nah verwandter Sekten wie der Theravādin und der Sarvāstivādin vorfinden, und es ist demnach um ein oder mehrere Jahrhunderte jünger als der Buddha. Man muß auch mit der Möglichkeit gegenseitiger Entlehnungen unter benachbarten Sekten zu einem noch späteren Zeitpunkt rechnen. Die Lehre des Buddha selbst ist also zerstreut und verliert sich in diesem ungeheuren Überlieferungsmaterial, und es ist ein vergebliches Beginnen, sie daraus in ihrer Reinheit wiederherstellen zu wollen. In diesem Sinne unternommene Versuche haben nur zu Mutmaßungen geführt. Bei unserer Darstellung der buddhistischen Lehre halten wir uns die vorstehenden Bemerkungen stets vor Augen.

1 Weitere Einzelheiten bei *E. Frauwallner*, Geschichte der indischen Philosophie, Band I, Wien 1953, S. 156–246; *E. Lamotte*, Histoire, S. 25–58; *L. Renou* und *J. Filliozat*, L'Inde classique, Band II, S. 516–556, und die europäischen Übersetzungen des *Suttapiṭaka*, insbesondere die der Pāli Text Society ins Englische und die von *K. E. Neumann*, *W. Geiger* und *Nyanatiloka* ins Deutsche.

Es scheint, daß die vier edlen *(ārya)* Wahrheiten *(satya)* die Grundlage der Lehre bilden. Ihre Entdeckung durch Śākyamuni stellt den verschiedenen Überlieferungen nach das eigentliche Erwachen *(bodhi)* dar (Vin I, 10).

Die erste dieser Wahrheiten betrifft das Leiden *(duḥkha)*. Alles ist Leiden: Geburt, Krankheit, Tod, Vereinigung mit dem, was man nicht liebt, Trennung von dem, was man liebt, das Nichterlangen dessen, was man begehrt, und die fünf Gruppen des Ergreifens, welche die Persönlichkeit bilden *(upādānaskandha)*.

Die zweite Wahrheit bezieht sich auf die Entstehung *(samudaya)* des Leidens; seine Ursache ist der Durst *(tṛṣṇā)*; Durst nach Sinnenlust *(kāma)*, Durst nach dem Werden *(bhava)* und Durst nach dem Vergehen *(vibhava)*. Der Durst, die Begierde bindet den Menschen an den unendlichen Daseinskreislauf, der durch das große Leidensgesetz regiert wird. Selbst der Wunsch zum Nichts bringt allein dadurch, daß er „Durst" ist, die Wiedergeburt mit sich.

Die dritte Wahrheit besagt, daß die Aufhebung *(nirodha)* des Leidens nur durch die Vernichtung des Durstes erfolgen kann.

Die vierte Wahrheit endlich zeigt den Pfad *(pratipad)*, der zur Aufhebung des Leidens führt. Es ist der achtgliedrige *(aṣṭāṅga)* Weg *(mārga)*, d. h. rechte *(saṁyak)* Anschauung *(dṛṣṭi)*, rechter Entschluß *(saṃkalpa)*, rechtes Reden *(vāc)*, rechtes Handeln *(karmānta)*, rechte Lebensweise *(ājīva)*, rechtes Streben *(vyāyāma)*, rechtes Gedenken *(smṛti)*, rechtes Sichversenken *(samādhi)*.

Die vier edlen Wahrheiten sind in ihrer Gliederung augenscheinlich der Dialektik einer alten ärztlichen Schule Indiens entnommen. Von der Krankheit ausgehend, kommt man zu ihrer Entstehung, von da zu ihrer Aufhebung, d. h. zur Wiederherstellung der Gesundheit, und endlich zu den Heilmitteln, die dazu führen. In diesem Sinne erscheint der Buddhismus als eine Heilslehre, die sich auf den festen, unumstrittenen Glauben an die Seelenwanderung stützt, deren Antrieb Durst oder Begierde ist.

Ebenso berühmt und grundlegend wie die vier edlen Wahrheiten ist die Lehre vom Entstehen in Abhängigkeit *(pratītyasamutpāda)*, die in anderer Form einen ähnlichen Gedanken ausspricht und deren Gewahrwerden ebenfalls die *bodhi* zeitigt. Sie weist selbst in der Pāli-Überlieferung erhebliche Abweichungen auf, aber ihre Konzeption in zwölf Begriffen wurde, obwohl vielleicht nicht die älteste, doch von allen Schulen als gültig angenommen. Das Nichtwissen *(avidyā)* ist die Bedingung *(pratyaya)* für das Entstehen der geistigen Bildekräfte *(saṃskāra)*. Diese sind ihrerseits Bedingung für das Bewußtsein *(vijñāna)*; dieses ist Bedingung für Name und Körperlichkeit *(nāmarūpa)*, welche die Persönlichkeit ausmachen. Diese beiden bedingen die sechs Sinnesbereiche *(ṣaḍāyatana)*, welche ihrerseits die Berührung *(sparśa)* zwischen dem Objekt und dem Organ der Sinneserkenntnis bedingen. Diese Berührung ist die Existenzbedingung der Empfindung *(vedanā)*, aus der der Durst *(tṛṣṇā)* entsteht, genauer der Sexualtrieb, der das Ergreifen *(upādāna)*,

d. h. die Vereinigung der Geschlechter, bedingt; daraus entsteht das Werden *(bhava)*, aus diesem die Geburt *(jāti)*, das Alter *(jarā)* und der Tod *(maraṇa)* und mit ihnen Schmerz, Leid und Klagen (Vin. I, 1; M.N. III, 63; S.N. II, 1–4).

Diese Dialektik ist offenkundig von der der vier edlen Wahrheiten ganz verschieden; nur einige Begriffe sind beiden Theorien gemeinsam. Hier ist nicht mehr der Durst Ursache des Leidens, sondern das Nichtwissen, dessen nur sehr entfernte Folge der Durst ist. Außerdem scheint der Glaube an die Seelenwanderung nicht die entscheidende Rolle zu spielen. Schon zu Beginn werden wir also des grundlegenden heterogenen Charakters der buddhistischen Lehre inne. Gewiß, man hat sehr früh diese Unterschiede ziemlich geschickt verborgen, indem man die Lehre vom Entstehen in Abhängigkeit als eine Art Weiterentwicklung der zweiten und dritten Wahrheit dargestellt und sie in einem der Seelenwanderung günstigen Sinne ausgelegt hat.

Wie schon bemerkt, bildet die in den *Sūtra* entwickelte Lehre keineswegs ein zusammenhängendes System; ihre Einzelheiten finden sich vielmehr in zahlreichen Predigten, die ganz unsystematisch sehr verschiedenartige Probleme behandeln. Im Interesse der Übersichtlichkeit werden wir diese Elemente ordnen, aber der Leser möge sich bewußt sein, daß diese Ordnung reine Formsache ist.

Der Buddhismus hat offenbar den größten Teil seiner Weltanschauung früheren indischen Vorstellungen entnommen, die er mit eigenen Ideen verknüpfte. Seiner Auffassung nach gibt es eine unendliche Zahl von Welten, die einen unendlichen Raum ausfüllen. Jede dieser Welten hat dieselbe Beschaffenheit, d. h. jede hat die Gestalt einer Scheibe, in deren Mitte sich der Berg Meru oder Sumeru erhebt. Um ihn herum befinden sich vier vom Ozean umgebene Kontinente: im Süden Jambudvīpa, in dem Indien liegt, im Westen Aparagodāna, im Osten Pūrvavideha und im Norden Uttarakuru. Jede Welt besteht aus drei Stufen *(dhātu)* oder Regionen *(avacara)*. Auf der unteren Stufe der Sinnenlust *(kāma)* wohnen die Verdammten, die hungrigen Gespenster, die Tiere, die Menschen und die niederen Götter *(Asura)*, welche an den Hängen oder auf dem Gipfel des Sumeru oder auch in den Luftpalästen weilen. Alle diese Wesen sind dem Geschlechtstrieb unterworfen. Die Region der Formen *(rūpa)* hat vier Unterstufen, die den vier Stufen der Meditation *(dhyāna)* entsprechen. Diese sind wiederum in mehrere Bezirke eingeteilt und werden von begierdefreien Göttern bewohnt, die einen feinstofflichen Körper haben. Die Region des Formlosen *(ārūpya* oder *arūpa)* ist nicht lokalisiert und besteht aus vier Stufen, die den vier immateriellen Betrachtungen *(samāpatti)* entsprechen. Hier wohnen die körperlosen Gottheiten, die während sehr langer Zeitabschnitte in Zuständen verweilen, wo selbst das Denken sehr selten ist (M.N. III, 63).

Die Lebewesen *(sattva)* können je nach ihren Taten in fünf Schicksalsbereichen *(gati)* wiedergeboren werden: in Höllen *(niraya, naraka)*, in

hungrigen Gespenstern *(preta)*, in Tieren (Pāli: *tiracchāna*), in Menschen *(manuṣya)* und in Göttern *(deva)*. Einige Schulen fügen noch den Bereich der *Asura* hinzu, die nach der brahmanischen Mythologie als Feinde der Götter gelten. Die Höllen befinden sich zwischen den Welten sowie auch unter der Erde. Es gibt acht Hauptunterwelten, von denen die berühmteste und schrecklichste die *Avīci* ist. Jede Hölle ist von sechzehn zweitrangigen Höllen umgeben. Die Verdammten erleiden während sehr langer Zeiträume vielfache und grausame Folterungen. Sie werden verbrannt, gebraten, gekocht, erdrückt, zerstückelt, von Wölfen oder Vögeln mit eisernen Schnäbeln aufgefressen, von scharfen Klingen, die die Blätter der Höllenbäume bilden, zerschnitten, durch eisige Sturzbäche zum Erfrieren gebracht usw. Der Gott Yama, der selbst zu gewissen Stunden bestimmte Folterungen erleidet, richtet die Verdammten. Er klagt sie an, in ihrer Blindheit die drei ausgesandten Boten – Alter, Krankheit und Tod – nicht erkannt zu haben. Die Wiederkehrenden (wörtlich die „Hinübergegangenen"), die Gespenster irren in den Räumen zwischen den Welten oder auf der Erde umher. Da ihre Mundöffnung nur die Größe eines Nadelöhrs hat, sind sie stets von Hunger und Durst gepeinigt und können sich nur mit Kot sättigen. Zu den Tieren gehören gewisse mythische, vom Brahmanismus überkommene Wesen, wie die Nāga, eine Art niedere Wasser- und Waldgottheiten. Sie können nach Belieben die Gestalt eines Menschen oder einer Schlange annehmen und spielen in den buddhistischen Legenden eine große Rolle. Das Menschenschicksal jedoch hat, trotz seiner Mühen, einen ungeheuren Vorteil, denn nur die Menschen können die Mönchslaufbahn einschlagen, welche die notwendige Vorbedingung zur Erlangung des Heils ist. Den Menschen ist also ein gutes Geschick *(sugati)* zugeteilt wie auch den Göttern, im Gegensatz zum schlechten Los *(durgati)* der drei vorhergehenden Arten von Wesen. Den Göttern ist ein sehr langes Leben beschieden; ihre Glückhaftigkeit ist der Lohn ihrer vergangenen guten Taten. Aber gerade dieses Glück ist ein Hemmnis für ihre Erlösung, da es sie daran hindert, die Wahrheit des Leidens zu verstehen.

Die niederen Götter leben unter den Menschen, in Bäumen, Flüssen, Bergen und in verschiedenen Gegenständen, deren Hüter sie gewissermaßen sind. Andere wohnen an den Hängen des Sumeru; es sind die vier großen Könige *(caturmahārājika)*, die Hüter der Kardinalpunkte: Dḥrtarāṣtra im Osten, umgeben von den Gandharva, Musikgenien; Virūḍhaka im Süden mit den ungeheuerlichen Kumbhāṇḍa; Virūpākṣa im Westen mit seinem Gefolge von Nāga; Vaiśravaṇa im Norden mit den Yakṣa, einer Art im Walde lebender Menschenfresser.

Auf dem Gipfel des Sumeru wohnen die dreiunddreißig Götter *(Trāyastriṁśa)*, die unmittelbar aus dem Brahmanismus stammen, mit dem Oberhaupt Śakra, d. i. Indra. Im Himmel weilen in Luftpalästen *(vimāna)* an erster Stelle die Yāma, von Yama, dem Gott der Toten, regiert, dann die „Befrie-

digten" *(tuṣita)*, „welche Freude an magischen Schöpfungen haben *(nirmāṇarati)*, und die, „welche ihren Willen auf das von anderen magisch Erschaffene richten" *(paranirmitavaśavartin)*; das Oberhaupt der letzteren ist derselbe Māra, der den Tod und das Böse in der buddhistischen Legende verkörpert.

Auf den vier Stufen der Region der Formen *(rūpadhātu)* wohnen von unten nach oben: Brahmā und sein Gefolge, die „leuchtenden" *(ābhā)* Götter, die „herrlichen" *(śubha)* Götter und endlich auf dem Gipfel mehrere Gruppen von Göttern, deren Zusammensetzung wechselt. Unter ihnen kann man die „Unbewußten" *(asaṃjñin)* und die „Nichtuntergeordneten" *(akaniṣṭha)*, d. h. die Allerhöchsten, anführen. Die Götter der Region des Formlosen *(ārūpyadhātu)* sind noch unpersönlicher als die vorhergehenden, denn sie werden nach den Namen der Betrachtungen bezeichnet, in die sie versunken sind, d. h. das Gebiet des unendlichen Raumes *(ākāśānantyāyatana)*, das Gebiet der Unendlichkeit des Bewußtseins *(vijñānānantyāyatana)*, das Gebiet des Nichts *(ākiṃcanyāyatana)* und das Gebiet des weder Bewußten noch Nichtbewußten *(naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*. Es ist bemerkenswert, daß die verschiedenen vom Brahmanismus übernommenen Götter, wie Brahmā, Indra, Yama usw., alle auf der Stufe der Begierde *(kāmadhātu)* oder in der untersten Schicht der Region der Formen wohnen.

Der Buddhismus hat sich gleich zu Beginn gesträubt, die Existenz eines ewigen, allwissenden, allmächtigen Gottes als Schöpfers und Herrn aller Dinge, wie etwa Brahmā oder Iśvara, anzuerkennen. Für ihn haben die Götter, wie alle anderen Lebewesen, nur eine begrenzte, wenn auch sehr lange Lebensdauer, und die buddhistische Legende beschreibt sie gewöhnlich als gutmütige, feige und lächerliche Gestalten. Die Mehrzahl der vom Buddhismus anerkannten Gottheiten kennen wir nur dem Namen nach; ähnlich liegt es bei den Einzelangaben seiner legendären Geographie, und es scheint, daß in den frühesten Anfängen seine Kosmologie und Mythologie nur aus ganz undeutlichen, noch nicht systematisierten Begriffen bestanden haben (M.N. I, 73; III, 100–103; D.A. sūtra 30).

Neben diesen der Legende und dem Volkstum entnommenen Vorstellungen, die im Buddhismus nur eine untergeordnete Rolle spielen, findet man wichtigere Gedanken, die mehr philosophischen Charakter tragen und in die man die verschiedenen Elemente *(dharma)*, die das All und besonders das lebende Wesen bilden, einordnet. Das Wort *dharma*, eines der wichtigsten des buddhistischen Wortschatzes, ist zugleich eines der vieldeutigsten. Im etymologischen Sinne bezeichnet es das, was wie ein natürliches oder angenommenes Gesetz festgelegt und bestimmt ist, eine Lehre, im besonderen die des Buddhismus, die Vorgänge, die einem gewissen natürlichen Gesetz unterliegen, und in der Folge die verschiedenen Arten des Seienden; ebenso die ihnen entsprechenden Ideen, die nicht immer deutlich voneinander unterschieden sind.

Die Hauptkategorien sind die fünf „Gruppen" [1a] *(skandha)*, die zwölf Sinnesbereiche *(āyatana)* und die achtzehn Sinneselemente *(dhātu)*.

Die fünf Skandhas betreffen nur die zusammengesetzten oder „geformten" *(saṃskṛta)* Dinge *(dharma)*, d. h. die abhängigen *(sapratyaya)*. Ihre Merkmale *(lakṣaṇa)* sind: Geburt *(jāti)* oder Zeugung *(utpāda)*, Alter *(jarā)* oder Erlöschen *(vyaya)*, Dauer *(sthiti)* und Veränderung *(anyathātva)* oder die Veränderung des Zustandes *(sthityanyathātva)*. Sie werden noch als ohne „Selbst" *(anātmaka)*, als nicht beständig *(anitya)*, leer *(śūnya)* und leidvoll *(duḥkha)* bezeichnet. Die fünf „Gruppen" sind: Materie *(rūpa)*, Empfindungen *(vedanā)*, Wahrnehmungen *(saṃjñā)*, psychische Formkräfte *(saṃskāra)* und Bewußtsein *(vijñāna)* (S.N. III, 59–61).

Die Gruppe der Materie *(rūpaskandha)* setzt sich aus vier Elementen *(dhātu)* zusammen: der Erde *(pṛthivī)* als festem Element, dem Wasser *(ap)* als flüssigem Element, dem Feuer *(tejas)* als heißem Element, dem Wind *(vāyu)* als beweglichem Element; dazu tritt die Kraft, die diese vier Elemente oder, wie man sagt, vier großen Wesenheiten *(mahābhūta)* zusammenhält *(upādāya)*. Diese besteht aus den Sinnesorganen *(indriya)*, d. h. Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper, sowie aus ihren Objekten: Form, Ton, Geruch, Geschmack und Tastsinn, zu denen sich noch andere Eigenschaften gesellen, wie Weichheit und Härte, Leichtigkeit und Schwere usw., die eßbaren Nährstoffe und andere Elemente, deren Aufzählung je nach den Quellen wechselt.

Die Gruppe der Empfindungen *(vedanāskandha)* besteht aus allen Empfindungen, ob sie nun angenehm *(sukha)*, leidvoll *(duḥkha)* oder weder angenehm noch leidvoll sind.

Die Gruppe der Wahrnehmungen oder der Begriffe *(saṃjñāskandha)* enthält alle Wahrnehmungen: die angenehmen, die peinlichen und die weder angenehmen noch peinlichen und auch die begrenzten *(parītta)*, die ausgedehnten *(mahāṅgata)* und unermeßlichen *(apramāṇa)*.

Die Gruppe der psychischen Formkräfte *(saṃskāraskandha)* umfaßt die Mehrzahl der psychischen Tätigkeiten, die Berührung *(sparśa)* des Gegenstandes mit dem erkennenden Organ; daraus ergeben sich: Erkennen, Vernunft oder Willensregung *(cetanā)*, Aufmerksamkeit *(manasikāra)*, Urteilskraft *(vitarka)*, Überlegen *(vicāra)*, Freude *(prīti)*, Glück *(sukha)*, Gleichmut *(upekṣā)*, Entschluß *(adhimokṣa)*, Energie *(vīrya)*, Nachdenken *(smṛti)*, Tatendrang *(chandas)*, Sammlung *(samādhi)*, Weisheit *(prajñā)*, Trägheit *(styāna)*, Gefühllosigkeit *(middha)* usw. Angefügt werden noch die fundamentalen Tugenden und Untugenden, die guten und schlechten Eigenschaften der psychischen Tätigkeit und sogar eine gewisse Anzahl abstrakter Begriffe, im großen

1a *Skandha* hat ursprünglich den Sinn von „Anhäufung", „Haufen", „Ensemble", „Gruppe", „Aggregat". „Daseinselement" oder „Daseinsfaktor" stellen bereits eine gewiß richtige Interpretation dar, geben jedoch den eigentlichen, genauen Sinn von *skandha* nicht wieder.

und ganzen alles, was unter den zusammengesetzten Dingen weder materiell ist, noch zu den Wahrnehmungen, Empfindungen oder zum Bewußtsein gehört.

Die Gruppe des reinen Bewußtseins *(vijñānaskandha)* umfaßt sechs Erkenntnisarten, d. h. die fünf Sinneserkenntnisse und die Geisteserkenntnis; jede von ihnen entsteht aus der Berührung des Gegenstandes mit dem dazugehörigen Organ. Das Bewußtsein wird außerdem noch mit dem Geist *(manas)* und dem Denken *(citta)* identifiziert.

Die zwölf Sinnesbereiche *(āyatana)* sind die der fünf Sinnesorgane, Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, und die fünf ihnen entsprechenden Objekte, Form, Ton, Geruch, Geschmack und Tastsinn, sowie der Geist *(manas)* als denkendes Organ und die Ideen *(dharma)*, welche das ihm spezifische Objekt bilden. Die zehn ersten Bereiche gehören alle zur Gruppe der Formen, der Bereich des Geistes gehört zur Gruppe des Bewußtseins, und der Bereich der Ideen umfaßt nicht nur die drei Gruppen der Empfindungen, der Wahrnehmungen und der psychischen Formkräfte, sondern auch die nicht zusammengesetzten *(asaṃskṛta)*, nicht abhängigen *(apratyaya)* Dinge, d. h. vor allem das Erlöschen *(nirvāṇa)*, welches nicht in die Gruppen eingereiht werden kann. Diese nicht zusammengesetzten Dinge weisen folgende Merkmale *(lakṣaṇa)* auf: sie haben keine Geburt oder Zeugung, kein Alter, kein Erlöschen, keine Dauer und keine Veränderung (D.N. II, 302).

Die achtzehn Elemente bestehen aus den fünf Sinnesorganen, ihren fünf Objekten, auf die sie sich beziehen, dem Geist oder „Denkorgan", den Ideen oder Geistesobjekten und den sechs Erkenntnissen *(vijñāna)* des Auges, des Ohres, der Nase, der Zunge, des Körpers und des Geistes, die die Gruppen des Erkennens darstellen (N.S. II, 140). Diese letzte Klassifizierung ist der vorhergehenden ganz ähnlich und hat sich eigentlich aus dieser heraus entwickelt; sie beruht auf dem Phänomen der Erkenntnis. Dies ist auch größtenteils bei der Einteilung in fünf Gruppen der Fall, da wenigstens drei davon, die der Empfindungen, der Wahrnehmungen und der Erkenntnis, sich unmittelbar auf dieses Phänomen beziehen. Außerdem bilden die fünf Sinnesorgane und ihre fünf Objekte einen großen Teil der Gruppe der Materie, während die psychischen Formkräfte mehr oder weniger direkt auf die Erkenntnis einwirken, da die Berührung *(sparśa)* als bestimmendes Element an erster Stelle der Aufzählung steht. Diese Tatsache zeugt also von Anfang an von einer für diese so frühe Zeit seltenen geisteskritischen Sorgfalt des Buddhismus in seinem Bestreben, eine zweckmäßige Darstellung aller Wesen zu geben.

Man unterscheidet ferner zweiundzwanzig Vermögen *(indriya)*, die in Abteilungen geordnet sind. Erstens die sechs Vermögen des Auges, des Ohres, der Nase, der Zunge, des Körpers und des Geistes, dann die Fähigkeiten der Lust und des Schmerzes, der Freude, der Traurigkeit und der Gleichgültigkeit. Darauf folgen die vitale Fähigkeit, welche alle physiologischen Phänomene bestimmt, die männliche und die weibliche Potenz, durch die sich beide

Geschlechter unterscheiden. Die fünf nächsten Vermögen, die des Glaubens oder besser der Überzeugung *(śraddhā)*[2], der Energie *(vīrya)*, des Nachdenkens *(smṛti)*, der Sammlung *(samādhi)* und der Weisheit *(prajñā)*, helfen den buddhistischen Weisen, auf dem Wege der Erlösung fortzuschreiten, aber sie bestehen auch in weltlicher Form bei allen Wesen. Die drei letzten sind im Gegensatz dazu ausschließlich dem Buddhismus eigen. Es sind die Vermögen dessen, der denkt „Ich werde das Unbekannte erkennen": Ausdruck der festen Entschlossenheit des nach Heiligkeit Strebenden, das Vermögen der vollkommenen Erkenntnis *(ājñāna)* und das Vermögen desjenigen, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt *(ājñātavin)* (Vbh. 122).

Man findet in den *Sūtra* noch andere untergeordnete Klassifizierungen, die man nicht außer acht lassen darf. Es handelt sich um Einteilungen in Dyaden oder Gruppen der entgegengesetzten Begriffe, in Triaden oder Tetraden. Die wichtigsten Dyaden sind die der materiellen *(rūpin)* und immateriellen *(arūpin)*, der sichtbaren *(sanidarśana)* und unsichtbaren *(anidarśana)* Dinge *(dharma)* sowie jener, die auf Druck reagieren *(sapratigha)*, d. h. die fünf Sinnesorgane mit ihren Objekten, und die nichtreagierenden *(apratigha)*, d. h. vor allem die immateriellen Dinge. Ferner die Dyaden der zusammengesetzten Dinge *(saṃskṛta)* und der nicht zusammengesetzten *(asaṃskṛta)*, der abhängigen *(sapratyaya)* und nicht abhängigen *(apratyaya)*, der weltlichen *(laukika)*, d. h. diejenigen, die den drei Gebieten *(dhātu)* des Leidens angehören, und der überweltlichen *(lokottara)*, d. h. diejenigen, die den Weg der Erlösung und des Erlöschens betreffen. Es folgen die moralisch unreinen *(sāsrava)* Dyaden, die moralisch reinen *(anāsrava)*, die, welche Ursachen sind *(hetu)*, und jene, die keine *(na hetu)* sind, die, welche verursacht *(sahetuka)* und nicht verursacht *(ahetuka)* sind, die, welche ein Objekt haben *(sālambana)*, und die, welche keines haben *(anālambana)*, die, welche Denken *(citta)*, und die, welche keines *(na citta)* sind, die geistigen *(caitta)* und geistlosen *(na caitta)*, die mit dem Denken verbundenen *(cittasaṃprayukta)* und die damit nicht verbundenen *(cittaviprayukta)*. Die wichtigsten Triaden sind die der sittlich guten *(kuśala)*, der sittlich schlechten *(akuśala)* und der sittlich unbestimmten *(avyākṛta)* Dinge; dann die der angenehmen *(sukha)*, der leidvollen *(duḥkha)* und der weder angenehmen noch leidvollen Dinge; ferner der Dinge, die die Vergeltung oder das Reifen *(vipāka)* guter oder schlechter Taten sind, die unter das Gesetz der Vergeltung *(vipākadharma)* fallen und die weder das eine noch das andere sind; die der Dinge, welche die noch Ler-

2 Der Buddhismus kennt keinen dem des Christentums vergleichbaren reinen Glauben, sondern eher eine Überzeugung, die dem Schüler aus der gründlichen und persönlichen Prüfung der Lehre, in der er vom Meister unterwiesen wird, erwächst. Diese Überzeugung ist jener ähnlich, die man verspürt, nachdem man eine mathematische Beweisführung begriffen hat. Die Idee eines blinden Glaubens, eines absoluten Vertrauens in die Worte eines Meisters ist dem Geist des alten Buddhismus ganz entgegengesetzt.

nenden *(śaikṣa)*, d. h. die Heiligen der drei ersten Stufen, betreffen, der Dinge, welche die schon Wissenden (*aśaikṣa*, die nicht mehr lernen), nämlich die Arhat, betreffen, und der Dinge, die weder die einen noch die anderen (d. h. die gewöhnlichen Menschen, *pṛthagjana*) betreffen (s. S. 48 ff.); dann die der Dinge, denen man durch bloßes Anschauen *(darśana)* entsagen *(heya)* muß, denen durch Meditation *(bhāvanā)* entsagt werden muß, denen weder durch das eine noch durch das andere entsagt werden muß. Die wichtigsten Tetraden sind die jener Dinge, die in den drei Stufen *(dhātu)* der Welt einbegriffen *(paryāpanna)* bzw. nicht einbegriffen *(aparyāpanna)* sind, denn sie gehören dem Gebiet der Erlösung an, und die der vergangenen *(atīta)*, der zukünftigen *(anāgata)* und der gegenwärtigen *(pratyutpanna)* Dinge sowie derjenigen, die weder vergangen noch zukünftig noch gegenwärtig sind, d. h. der nicht zusammengesetzten Dinge, welche dem „Unbeständigkeitsgesetz" *(anityatā)* nicht unterworfen sind. Auf diese Weise ist das Universum, durch eine Reihe bestimmter Klassifizierungen, die sich überschneiden und ineinanderfügen, wie von einem Netz umgeben, und dies erlaubt dem späteren buddhistischen Denken, seinen wunderbaren Aufschwung zu nehmen, indem es fortfährt, die Konzeption, welche eben nur umrissen ist, zu systematisieren (Dh. Sg., III und IV).

Dieser Aufschwung ist um so bemerkenswerter, als unter all diesen Elementen weder von einem persönlichen Prinzip, ähnlich dem „Selbst" *(ātman)* des Brahmanismus, noch von einem vitalen Prinzip *(jīva)* wie beim Jinismus die Rede ist. Hier handelt es sich nicht um eine bloße Unterlassung. In vielen *Sūtra* sträubt sich der Buddha vielmehr entschlossen dagegen, das Bestehen eines solchen Prinzips wie auch das eines ewigen, allmächtigen, alles erschaffenden Gottes anzuerkennen. Dadurch nähert sich der Urbuddhismus sehr stark den materialistischen Schulen Altindiens, unter deren Einfluß er sehr wahrscheinlich in seinen Anfängen gestanden hat. Er beharrt viel nachdrücklicher auf der Verwerfung jeglichen persönlichen Prinzips als auf der Gottesleugnung, denn die Verneinung des persönlichen Prinzips steht dem Grund seiner Lehre, welche die automatische Vergeltung der Taten als Antrieb der Seelenwanderung voraussetzt, sehr viel näher. Die enge Verbindung des Glaubens an die Seelenwanderung mit der Verneinung eines persönlichen Prinzips, in dem man zugleich den verantwortlichen Täter der Taten und das wandernde Element erkennen könnte, ist ohne Zweifel der eigentümlichste Zug des Buddhismus. Er hat von Anfang an die anderen indischen Denker beeindruckt. In der Tat sind die *Sūtra*, in denen der Buddha zu dieser von brahmanischen Gegnern oder Asketen gestellten Frage lange Erklärungen abgeben mußte, zahlreich. Während der ganzen Geschichte des indischen Buddhismus sahen sich seine hervorragendsten Verteidiger genötigt, dieses heikle Problem zu lösen, um die Angriffe der anderen Denker abzuweisen, die die Verneinung jeglichen persönlichen Prinzips als unlogisch und sogar als anstößig beurteilen (S.N. I, 135; II, 94—95; III, 66—68).

Der Buddha und seine Schüler erklären diese Verneinung gewöhnlich mittels Metaphern. So wie ein Wagen nicht nur aus den Rädern, dem Kasten oder der Deichsel, sondern aus allem zusammen besteht, so auch die Person aus der Vereinigung der fünf Gruppen *(skandha)*, der zwölf Regionen *(āyatana)*, der achtzehn Elemente *(dhātu)* und der zweiundzwanzig Vermögen *(indriya)*. So wie das kleine Kind vom Jüngling, vom reifen Mann, vom Greis verschieden und doch mit ihnen identisch ist, so ist auch das lebende Wesen, welches eine bestimmte Existenz durchläuft, zugleich verschieden von und identisch mit denen, die ihm vorangegangen sind und deren Strafen und Belohnungen es gegenwärtig erduldet, sowie mit jenen, die ihm folgen und ihrerseits den Lohn seiner gegenwärtigen Taten und Handlungen empfangen werden. Die Person ist wie alle Dinge auf Erden als zusammengesetzt *(saṃskṛta)* zu charakterisieren, und zwar aus Elementen, die ihrerseits zusammengesetzt und unbeständig *(anitya)* sind. Dies erklärt ihre beständige Veränderung und ihre Entwicklung nach dem unumstößlichen Gesetz des Werdens.

Die Vergeltung der Taten erfolgt, wie schon angeführt, ganz automatisch. Kein Gott, kein oberster Richter greift ein, um Tugenden oder Untugenden, Wohl- und Missetaten abzuwägen und die Strafen und Belohnungen gerecht zuzumessen. Nach dem klassischen buddhistischen Bild erzeugt die Tat *(karman)* unter gewissen Umständen eine Frucht *(phala)*, deren Vergeltung oder Reifen *(vipāka)* sich allmählich vollzieht; ist sie reif, dann fällt sie auf den Verantwortlichen nieder. Damit eine Tat Frucht bringt, muß sie moralisch gut *(kuśala)* oder schlecht *(akuśala)* und durch eine Willensregung *(cetanā)* bedingt sein, die, indem sie in der Psyche des Täters eine Spur hinterläßt, sein Geschick in die durch die Vergeltung der Tat bestimmte Richtung lenkt. Da die Dauer des Reifens gewöhnlich die der Existenz überschreitet, hat die Vergeltung der Taten notwendigerweise eine oder mehrere Wiedergeburten *(pratisaṃdhi)* zur Folge, die zusammen den Daseinskreislauf *(saṃsāra)* ausmachen. Es ist zu bemerken, daß sowohl die guten Taten, die Belohnungen einbringen, als auch die schlechten, die Strafen nach sich ziehen, Wiedergeburten zeitigen und das Wesen in den endlosen Daseinskreislauf verstrikken. Um sich davon zu erlösen, muß man sich sowohl guter als schlechter Taten enthalten (M.N. III, 181, 203; A.N. III, 186, 415).

Unter den guten, schlechten oder unbestimmten *(avyākṛta)* Taten, welche letzteren keine Frucht bringen, versteht man solche des Körpers *(kāya)*, der Rede *(vāc)* und des Geistes *(manas)*.

Diese Theorie von den Taten und ihrer Vergeltung führte im Buddhismus natürlicherweise zu einer Moral, die ausschließlich in der Aufzeichnung und Klassifizierung der Wiedergeburtsfaktoren bestand. Wie wir gesehen haben, gibt es im Prinzip zwei solcher Faktoren: schlechte oder gute Taten. Beide müssen vermieden werden. Die ersteren sind jedoch viel mehr zu fürchten,

da sie die Wiedergeburt in schlechten Umständen zur Folge haben und diese das Wesen vom Erlösungsweg entfernen. Hingegen führen die guten zur Wiedergeburt in guten Umständen, und diese begünstigen das Vernehmen, das Studium und die Befolgung der buddhistischen Lehre, d. h. die notwendigen Heilsvoraussetzungen. Da man gewöhnlich mehrere aufeinanderfolgende Existenzen durchlaufen muß, um auf dem schweren Erlösungsweg erfolgreich voranzuschreiten, verhelfen also die guten Taten zum Heil. Deshalb erscheint die buddhistische Moral vor allem als eine Verurteilung und Katalogisierung der Laster und Leidenschaften, also der Haupthindernisse auf dem Weg zur Erlösung.

Es gibt drei Grundleidenschaften, „Wurzeln des Bösen" *(akuśalamūla):* das Begehren *(lobha),* welches das Subjekt auf das Objekt lenkt, den Haß *(dveṣa),* der hingegen das Subjekt vom Objekt ablenkt, und endlich die Verblendung *(moha)* oder den Irrtum (oder die Täuschung), die das Subjekt einem Objekt konfrontieren, das der Realität nicht entspricht (A.N. I, 263). Die Bestimmtheit und Einfachheit dieser Grundaufstellung verdient besondere Beachtung. Diesen drei Wurzeln des Bösen stehen drei rein negative „Wurzeln des Guten" *(kuśalamūla)* gegenüber: das Nichtvorhandensein von Begehren *(alobha),* das Nichtvorhandensein von Haß *(adveṣa)* und das Nichtvorhandensein von Verblendung *(amoha)* (M.N. I, 47). Ganz ausgezeichnet unterscheidet der Buddhismus noch die latenten Leidenschaften oder Neigungen *(anuśaya),* die im Unterbewußtsein des Wesens haften, und die wirkenden Leidenschaften oder Besessenheiten *(paryavasthāna),* die den bewußten Teil der Persönlichkeit geradezu bedrängen.

Willkürlicher werden Leidenschaften und Laster noch eingeteilt in Beflekkungen oder „unreine Ergüsse" *(āsrava),* Bindungen *(saṃyojana),* Sturzbäche *(ogha),* Joche *(yoga),* Knoten *(grantha),* Hüllen *(āvaraṇa, nivaraṇa),* Unreinheit oder Leidenschaft *(kleśa),* Ergreifen *(upādāna)* usw. Die Listen der in diesen verschiedenen Gruppen aufgezählten Laster wechseln je nach den Überlieferungen; außerdem überschneiden sie sich des öfteren. Mit diesen verschiedenen Namen bezeichnete Mängel und Leidenschaften sind die Sinnenlust *(kāma),* das Werden *(bhava),* die falsche Ansicht *(dṛṣṭi)* oder Meinung, das Nichtwissen *(avidyā),* das Hängen *(parāmarśa)* an zwecklosen religiösen Handlungen, die allgemein als Verpflichtungen *(śīla)* und Gelübde *(vrata)* umschrieben werden, der Glaube an das Selbst *(ātmavāda),* die Gier *(abhidhyā),* die Böswilligkeit *(vyāpāda),* die Trägheit *(styāna)* und die Gefühllosigkeit *(middha),* die Unruhe *(auddhatya)* und die Reue *(kaukṛtya),* der Zweifel *(vicikitsā),* die Feindseligkeit *(pratigha),* der Stolz *(māna),* die Frechheit *(ahrī)* und die Gewissenlosigkeit *(anavatrāpya),* die individualistische Ansicht *(satkāyadṛṣṭi),* die Selbstsucht *(matsaryā),* der Neid *(īrṣyā),* die Wut *(krodha)* usw. (A.N. V, 17; I, 165).

Der Buddhismus beschäftigt sich sehr wenig mit den sogenannten weltlichen

(laukika) Tugenden, die die Nicht-Buddhisten erreichen können und die als Lohn nur die Wiedergeburt in irgendeinem guten Schicksal *(sugati)* unter den Göttern oder guten Menschen zur Folge haben können. Diese Tugenden sind in den drei Wurzeln des Guten, die wir oben beschrieben haben und die – wie wir nochmals bemerken – nichts anderes als die Verneinung der Wurzeln des Bösen sind, zusammengefaßt. Hingegen beachtet der Buddhismus sehr die spezifisch buddhistischen Tugenden, die sogenannten überweltlichen *(lokottara),* weil sie an der Verwirklichung der Erlösung mithelfen.

Bei diesen Tugenden handelt es sich zunächst um die acht Glieder *(aṣṭāṅga)* des Weges *(mārga),* die die vierte Wahrheit bilden, d. h. die rechte Anschauung *(dṛṣṭi),* den rechten Entschluß *(saṃkalpa),* das rechte Reden *(vāc),* das rechte Handeln *(karmānta),* die rechte Lebensweise *(ājīva),* das rechte Streben *(vyāyāma),* das rechte Gedenken *(smṛti)* und das rechte Sichversenken *(samādhi)* (D.N. II, 311). Außerdem sind die fünf Vermögen *(indriya)* des Glaubens *(śraddhā)* zu nennen, d. h. das Sich-Bekennen zum buddhistischen Gesetz, die Energie *(vīrya),* das Nachdenken, die Sammlung und die Weisheit *(prajñā),* denen fünf Kräfte *(bala)* entsprechen (A.N. II, S. 149; III, S. 12). Den künftigen Buddha eigen sind die sieben Glieder des Erwachens *(bodhyaṅga):* Nachdenken, Untersuchung der Dinge *(dharmapravicaya),* Energie, Freude *(prīti),* Ruhe *(praśrabdhi),* Sammlung und Gleichmut *(upekṣā);* die vier sogenannten unermeßlichen *(apramāṇa)* Tugenden: Liebe *(maitrī),* Mitleiden *(karuṇā),* Frohlocken *(muditā)* und Gleichmut *(upekṣā)* und die verschiedenen Vollkommenheiten *(pāramitā):* Geben *(dāna),* Sittlichkeit *(śīla),* Verzicht *(naiṣkrāmya),* Weisheit, Energie, Geduld *(kṣānti),* Wahrhaftigkeit *(satya),* Entschlossenheit *(adhiṣṭhāna),* Liebe und Gleichmut. Man bemerke, daß mehrere Begriffe den verschiedenen Gruppen gemeinsam sind. Alle diese Tugenden sind zur Befolgung der Methoden nötig, welche die Verwirklichung der Erlösung anstreben (S.N. V, 90; D.N. III, 223; Jāt. I, 73).

Bei diesem Bestreben geht es um ein Doppeltes: einerseits die Vernichtung aller Leidenschaften, Irrtümer und Fesseln, die bisher das Wesen an den dauernden Daseinskreislauf banden; andererseits schließt es die Gewißheit in sich, daß neue Leidenschaften, neue Irrtümer und neue Fesseln nie wieder entstehen. Darum erlangen die Heiligen, die das Nirvāṇa erreicht haben, seien sie Buddha, Pratyekabuddha oder Arhat, zugleich zwei bezeichnende Erkenntnisse *(jñāna,* Pāli: *ñāṇa),* nämlich: die Gewißheit der Erschöpfung *(kṣaya,* Pāli: *khaya)* der alten Leidenschaften und ihrer Nichtwiedererzeugung *(anutpāda,* Pāli: *anuppāda)* in der Zukunft. Der Weg der Erlösung führt also zu einem doppelten Ziel: der Ruhe *(śamatha),* d. h. der Beruhigung, die aus der Vernichtung der Leidenschaften hervorgeht, und der klaren Einsicht *(vipaśyanā,* Pāli: *vipassanā)* in die vier heiligen Wahrheiten *(satya),* welche verhindert, daß neue Leidenschaften in dem auf diese Art aufgeklärten Geist wiederentstehen (S.N. V, 52; A.N. II, 157).

Die Leidenschaften sind je nach der Methode, die angewandt wird, um sich davon zu befreien, in zwei Hauptgruppen eingeteilt. Die falsche Ansicht *(dṛṣṭi*, Pāli: *diṭṭhi)*, insbesondere die individualistische *(satkāyadṛṣṭi)*, der Zweifel *(vicikitsā)* und das Hängen an Ritualhandlungen *(śīlavrataparāmarśa)* bilden die drei Hauptformen, sie können durch bloßes Anschauen *(darśana*, Pāli: *dassana)*, d. h. durch die auf die Vernunft gegründete Feststellung ihrer falschen Natur, ausgeschaltet werden. Die anderen Leidenschaften, die auf dem Begehren *(lobha)* oder der Begierde *(kāma)*, dem Haß *(dveṣa)* oder der Böswilligkeit *(vyāpāda)* beruhen und nicht, wie die vorhergehenden, intellektueller Natur sind, sind viel schwerer und nur innerhalb viel längerer Zeit zu beseitigen. Man kann sich ihrer nur mittels wiederholter Übungen, unter Anwendung verschiedener psychischer Kunstgriffe – Meditationen *(bhāvanā)* – entledigen. Diese bestehen aus Versenkungen *(dhyāna*, Pāli: *jhāna)*, Betrachtungen *(samāpatti)* und Sammlung *(samādhi)*. Durch diese wird erreicht, daß das Denken sich so lange wie möglich auf einen bestimmten Gegenstand richtet und dabei mehrere Stufen durchläuft, in denen die Strömungen der Leidenschaften allmählich verebben. Diese verschiedenen Übungsgruppen sind ziemlich verworren, und ihre gegenseitigen Beziehungen werden je nach den Überlieferungen unterschiedlich dargestellt.

Die wichtigsten sind die vier Versenkungen *(dhyāna)*. In der ersten Versenkung verbindet sich der Geist, nachdem er von Begehren und schlechten Dingen frei ist, mit der Überlegung *(vitarka)*, der Erwägung *(vicāra)*, der Freude *(prīti)* und dem Glück *(sukha)*. In der zweiten erlangt man, durch das vollständige Aufhören *(vyupaśama)* von Überlegen und Erwägen, die innere Beruhigung *(saṃprasāda)*, die Einheit des Geistes *(cetasa ekotībhāva)* sowie Freude und Glück, die aus dieser Sammlung *(samādhi)* hervorgehen. In der dritten bleibt man, durch das Verschwinden *(virāga)* der Freude, gleichmütig, wachsam, voll bewußt und empfindet das Wohlbehagen durch den Körper. In der vierten, nach dem Aufgeben *(prahāṇa)* des Wohlbehagens sowie des Leidens, der Freude und der Traurigkeit, besteht weder Wohlbehagen noch Leiden; es entsteht vollständig reines Nachdenken und reiner Gleichmut. Die Anwendung dieser Versenkungen im Diesseits ermöglicht später auch die Wiedergeburt unter den Göttern der Formenwelt *(rūpadhātu)*, deren Stufen den verschiedenen psychischen Zuständen entsprechen, in denen diese Götter beständig verweilen (D.N. I, 73; M.N. I, 276; S.N. II, 210).

Vertieft man die vierte Meditation, so kann man denselben Zustand wie die Götter der Welt ohne Formen *(ārūpyadhātu)* erlangen und auf diese Weise eine Wiedergeburt unter ihnen vorbereiten. Durch die vollständige Überschreitung der Formen *(rūpa)*, die Aufhebung der Reaktionsbegriffe *(pratigha)*, die Nichtbeachtung der Unterschiedsbegriffe *(nānātva)* erreicht man auf der ersten Stufe die Region der Unendlichkeit des Raumes *(ākāśānantyāyatana)*. Auf der zweiten Stufe gelangt man, nach vollständiger Durchschreitung der ersten, in die Region der Unendlichkeit des Bewußtseins *(vijñānānantyāyatana)*. Auf der dritten Stufe erreicht man die Region des Nichts *(ākiñcanyāyatana)*. Auf der vierten Stufe weilt man in der Region des weder Bewußten noch Nichtbewußten *(naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)* (D.N. I, 34; M.N. I, 41).

Der Eintritt in die Versenkung wird durch mancherlei Kunstgriffe erleichtert. So wird z. B. die Beachtung des Ein- und Aushauches *(ānāpānasmṛti)* denen empfohlen, deren Geist sich zu sehr auf Urteils- und Einbildungskraft beschränkt. Man zählt die Zahl der Ein- und Aushauche, indem man ihnen im Geiste folgt, sie zurückhält, sie zerlegt nach verschiedenen und mannigfaltigen Rhythmen (M.N. I, 425; III, 82). Herrscht bei gewissen Menschen das Begehren vor, so müssen sie die Betrachtung des Unschönen, des Unreinen *(aśubhabhāvanā)* vollziehen, die aus zehn Arten besteht, welche den verschiedenen Verwesungsstadien einer Leiche entsprechen. Dabei stellt man sich diesen Verwesungsprozeß folgendermaßen vor: die Leiche ist zuerst aufgedunsen, dann wird sie blau, dann verfault sie, dann wird sie von wilden Tieren angefressen, zerrissen, zerstückelt, geschlagen, von Würmern zernagt, um endlich als Skelett zurückzubleiben. Jedes dieser zehn Stadien bildet ein Heilmittel für eine besondere Kategorie von Begehren (Vinaya III, 68). Man kann auch die zehn Ganzheitsbereiche *(kṛtsnāyatana)* benutzen, welche die gesamte Welt darstellen. Es sind dies: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Blau, Gelb, Rot, Weiß, Äther und Bewußtsein. Die acht ersten beziehen sich auf die vierte Versenkungsstufe und dienen zur Bekämpfung des Dranges nach Formen und fühlbaren Dingen. Die beiden letzten haben Bezug auf die beiden ersten immateriellen Versenkungen *(ārūpya)*. Die Übung besteht aus dem intensiven Anschauen einer Erdscheibe, einer Wasserschüssel, eines brennenden Stabes usw., bis man davon ein bleibendes Bild gewinnt, das noch sichtbar bleibt, wenn man die Augen schließt oder den Blick abwendet (D.N. III, 268; M.N. II, 14). Der Betrachtende kann auch die sogenannten Brahmazustände *(brahmavihāra)* als Übungen benutzen. Es sind dies die Liebe *(maitrī*, Pāli: *mettā)* zu allen Wesen, das Mitfühlen *(karuṇā)* mit den Leidenden, das Frohlocken *(muditā)* beim Glück der anderen und der Gleichmut *(upekṣā)* Freund und Feind gegenüber. Diese vier Methoden erlauben, entsprechend gegen die Böswilligkeit *(vyāpāda)*, die Schädlichkeit *(vihiṃsā)*, die Unzufriedenheit *(arati)* und die Begierde *(kāmarāga)* anzukämpfen (D.N. II, 196).

Es gibt noch andere Übungen wie z. B. die vier Beistände des Nachdenkens, die vier rechten Bemühungen und die vier Grundzüge der Wunderkraft. Die vier Beistände des Nachdenkens *(smṛtyupasthāna*, Pāli *satipaṭṭhāna)* sind von Natur aus Wissen *(prajñā)*. Sie bestehen in der Betrachtung *(anupaśyanā)* des Körpers *(kāya)*, der Empfindungen *(vedanā)*, des Denkens *(citta)* und der Ideen *(dharma)* von innen und außen, um Traurigkeit *(daurmanasya)* und Begehren *(abhidhyā)* in dieser Welt auszuschalten (D.N. II, 290; A.N. II, 125).

Die vier rechten Bemühungen *(samyakpradhāna,* Pāli: *sammappadhāna),* von Natur aus Energie *(vīrya),* bestehen darin, das Aufkommen der noch nicht vorhandenen schlechten Dinge zu verhindern, die schon bestehenden zu beseitigen, gute zukünftige Dinge hervorzurufen und schon bestehende zu fördern. Dies geschieht durch den Tatendrang *(chandas),* der zum Kämpfen anregt, durch die Energie *(vīrya),* die unternimmt, und durch das ausdauernde strebende Denken *(citta)* (M.N. II, 11). Unter den vier Grundzügen der Wunderkraft *(ṛddhipāda,* Pāli: *iddhipāda)* versteht man die Formkräfte *(saṃskāra)* des Bemühens in der Sammlung *(samādhipradhāna,* Pāli: *samādhipadhāna),* des Tatendrangs, der Energie, des Denkens und der Erforschung *(mīmāṃsā,* Pāli: *vīmaṃsā);* sie sind von Natur aus Sammlung (D.N. II, 115).

Die Sammlungen *(samādhi)* sind Übungen von kürzerer Dauer als die Versenkungen *(dhyāna)* oder die Betrachtungen *(samāpatti),* sie sind jedoch gleicher Natur, denn sie führen zu der Einheit des Denkens *(cittaikāgratā)* durch die allmähliche Beruhigung der Urteilskraft *(vitarka)* und des Überlegens *(vicāra).* Unter den verschiedenen Arten sind die drei überweltlichen *(lokottara),* d. h. heiligen, Sammlungen zu nennen, welche die Leere *(śūnyatā,* Pāli: *suññatā),* das Merkmalslose *(animitta)* und das Ziellose frei von Verlangen *(apraṇihita)* als Objekte haben, d. h. die leeren *(śūnya),* unbeständigen *(anitya),* leidvollen *(duḥkha)* und unpersönlichen *(anātmaka)* Erscheinungen aller Dinge (A.N. I, 299; S.N. IV, 360). Die Betrachtungen unterscheiden sich von den Versenkungen dadurch, daß sie nicht nur die vier Stufen der Körperwelt *(rūpadhātu),* sondern auch die vier Stufen der körperlosen Welt *(ārūpyadhātu)* betreffen. Deshalb zählt man acht Betrachtungen und nur vier Versenkungen (M.N. I, 159).

Die Übungen, die Befreiungen *(vimokṣa,* Pāli: *vimokkha)* genannt werden, bestehen aus acht Stufen. Auf der ersten, sich selbst gestalthaft *(rūpa)* betrachtend, schaut der Übende die Gestalten. Auf der zweiten schaut er die äußeren Gestalten, indem er sich der inneren, d. h. persönlichen, nicht mehr bewußt ist. Auf der dritten, nachdem er die schöne *(śubha)* Befreiung erschlossen hat *(sākṣātkṛtvā),* verweilt er in dieser. Die folgenden vier Befreiungen sind die vier Betrachtungen der körperlosen Welt *(ārūpyadhātu).* Die letzte ist die Betrachtung der Aufhebung der Wahrnehmungen und der Empfindungen *(saṃjñāveditanirodhasamāpatti).* Zu bemerken ist, daß in den beiden ersten Versenkungen *(dhyāna)* die beiden ersten Befreiungen aus der Betrachtung des Unreinen *(aśubhabhāvanā)* bestehen (D.N. III, 262; A.N. IV, 306).

Die Gebiete der Überwindungen *(abhibhvāyatana)* sind ebenfalls acht an der Zahl. Im ersten schaut man von außen die begrenzten *(parītta)* Formen und beherrscht sie, indem man sie im Innern wahrnimmt *(saṃjñin).* Im zweiten schaut man die unermeßlichen *(apramāṇa)* Formen. In den beiden folgenden wiederholt man diese doppelte Übung, ohne die Formen im Innern wahrzunehmen. In den vier letzten schaut man nur die farbigen Formen, zuerst das

Blau, dann das Gelb, das Rot und das Weiß. Die beiden ersten Überwindungen sind der ersten Befreiung ähnlich, die beiden folgenden der zweiten und die vier letzten der dritten (D.N. II, 110; A.N. IV, 305, 348).

Alle diese Übungen haben nicht nur die Beruhigung und die Unterdrückung der Leidenschaften zum Zweck, welche freilich das Hauptziel des Buddhismus ausmachen, sondern sie haben noch andere, untergeordnete, jedoch nicht zu übersehende Folgen. Wie wir schon gesehen haben, erreicht man durch sie die Wiedergeburt unter den Göttern der Welt der Formen und der formlosen Welt, deren Aufenthaltsorte den verschiedenen Meditations- und Betrachtungsstufen entsprechen. Sie führen auch zum angenehmen Aufenthalt unter den geschauten Dingen *(dṛṣṭadharmasukhavihāra),* zur Glückseligkeit in dieser zeitbegrenzten Welt, welche ein Vorgeschmack jener des *Nirvāṇa* ist, und zum Anschauen der Erkenntnis *(jñānadarśana),* dank welcher man zur Aufhebung der intellektuellen Tätigkeit gelangt. Ferner führen sie zum vollen bewußten Nachdenken *(smṛtisaṃprajanya)* oder zur weisen Analyse *(prajñāprabheda)* und endlich zur Erschöpfung der Befleckungen *(āsravakṣaya),* d. h. zur Vernichtung der Leidenschaften, eine Eigenschaft, die den Heiligen der höheren Stufe, Arhat, charakterisiert. Dies sind die vier Betrachtungen der Sammlung *(samādhibhāvanā)* (A.N. II, 44).

Die Meditationsübungen und die ihnen gleichgestellten Sammlungen haben ferner die sechs übernatürlichen Erkenntnisse *(abhijñā,* Pāli: *abhiññā)* zur Folge. Die erste besteht aus verschiedenen magischen Fähigkeiten, die es ermöglichen, den Raum zu durchwandeln, den Mond und die Sonne zu erreichen, seinen Körper zu vervielfachen, durch Mauern und Berge hindurchzugehen, in die Erde und das Wasser zu dringen, auf dem Wasser zu gehen, Flammen und Rauch aus seinem Körper aufsteigen zu lassen. Die zweite ist das göttliche Ohr *(divyaśrotra),* mit dem man göttliche und menschliche Stimmen wahrnimmt. Die dritte ist das Wahrnehmen des Denkens der anderen in all seiner Mannigfaltigkeit. Die vierte ist die Erinnerung *(anusmṛti)* an die früheren Existenzen *(pūrvanivāsa)* in allen ihren Einzelheiten bis in die entferntesten Zeiten. Die fünfte ist die Erkenntnis der Todesfälle *(cyuti)* und Wiedergeburten *(upapāda),* auch göttliches Auge *(divyacakṣus)* genannt, wodurch man das Schicksal der verschiedensten Lebewesen erkennt. Die sechste ist die Erkenntnis der Erschöpfung der eigenen Befleckungen *(āsravakṣaya).* Diese letzte ist den buddhistischen Heiligen eigen, während die anderen, wie alle vorhergenannten Vorteile, von allen Asketen erreicht werden können, da diese verschiedenen Übungen größtenteils vom Urbuddhismus den psychischen Methoden entnommen worden sind, welche die indischen Asketen angewandt haben (A.N. III, 17).

Dies sind die Methoden, die es erlauben, bei der strengen Beachtung der moralischen Regeln, die im *Vinayapiṭaka* festgelegt sind, auf dem Weg *(mārga)* der Erlösung *(vimukti),* d. h. des Erlöschens *(nirvāṇa),* vorwärts-

zuschreiten. Hinsichtlich dieses Weges unterscheidet man die gemeinen *(pṛthagjana*, Pāli: *puthujjana)* Leute, welche ihn nicht kennen oder verachten, und die Edlen *(ārya)*, besser gesagt die Heiligen, die entschlossen sind, ihn zu befolgen.

Der Übergang vom gemeinen zum heiligen Zustand vollzieht sich durch eine rein intellektuelle Bekehrung, ohne daß irgendwie die für das Christentum grundlegenden Begriffe wie Glauben und Gnade mitspielen. Nach einer Vorbereitung, ähnlich wie bei den Meditationen, wird dem Anwärter das volle Begreifen *(abhisamaya)* der vier heiligen Wahrheiten zuteil. Die erste Stufe ist eine Erkenntnis *(jñāna)* der Dinge *(dharma)*, die vom Leiden *(duḥkha)*, welches die Welt der Begierde *(kāmadhātu)* beherrscht, regiert werden. Diese Stufe ist der Eintritt oder, wie man sagt, die Bindung *(niyāma)* an das Rechte *(samyaktva)*, d. h. das sichere Bewußtsein der Erlösung. Die zweite Stufe ist eine daraus folgende Erkenntnis *(anvaya)*, die sich auf das Leiden der Formenwelt *(rūpadhātu)* und der formlosen Welt *(ārūpyadhātu)* bezieht. Jede dieser Stufen besteht aus zwei Unterstufen: die erste ist die Geduld *(kṣānti)*, d. h. die Anstrengung zur Meditation, und die zweite das eigentliche Bewußtsein als Folge der ersten; sie bringt die Gewißheit der gegebenen Wahrheit. Diese doppelte Übung wird dann bei der Untersuchung jeder der drei anderen Wahrheiten wiederholt, d. h. der Wahrheit der Entstehung *(samudaya)* des Leidens, der Aufhebung *(nirodha)* des Leidens und des Weges *(mārga)*, der zur Aufhebung des Leidens führt. Von der vierfachen Wahrheit vollständig überzeugt, ist der Übende nun ein Heiliger und braucht nur noch dem Weg zu folgen, der ihn zum Nirvāṇa führen wird. In der Tat stehen ihm drei Wege offen. Hat er die vier Wahrheiten nur durch die Vermittlung des Buddha oder eines seiner Jünger erkannt, wird er Zuhörer *(śrāvaka*, Pāli: *sāvaka)*. Hat er sie von sich aus gefunden, wird er ein „Erwachter" *(buddha)*, entweder ein Erwachter für sich allein *(pratyekabuddha*, Pāli: *paccekabuddha)*, wenn er nicht lehrt, oder ein vollkommen und ganz Erwachter *(samyaksambuddha*, Pāli: *sammāsambuddha)*, wenn er, wie Śākyamuni, die Lebenden die vier Wahrheiten lehrt, ehe er in das Nirvāṇa eingeht (Kośa VI, 179–185).

Die Zuhörer oder die gewöhnlichen Heiligen, sehr viel zahlreicher als die Buddha, können vier verschiedenen Stufen angehören. Jede dieser Stufen teilt sich wieder in zwei, je nachdem ob der Anwärter *(pratipannaka)* sich noch auf dem Weg befindet *(mārgastha)* oder den angestrebten Heiligkeitsgrad, Frucht *(phala)* genannt, schon erreicht hat, er steht dann in der Frucht *(phalastha)*. Diese vier doppelten Stufen werden als heilig *(ārya)* und überweltlich *(lokottara)* betrachtet (D.N. I, 156; A.N. II, 89).

Der erste Grad ist der des Heiligen, der „in den Strom eingetreten" ist *(srotaāpana*, Pāli: *sotāpanna)*. Der Anwärter ist entweder ein Anhänger des Glaubens *(śraddhānusārin*, Pāli: *saddhānusārin)* oder ein Anhänger der Lehre *(dharmānusārin*, Pāli: *dhammānusārin)*, je nachdem er die Befähigung

zum Glauben oder zum Wissen hat (M.N. I, 479; A.N. I, 74). Er wird ein „in den Strom Eingetretener", wenn er durch das Anschauen *(darśana)* sich gelöst hat von den drei Bindungen *(saṃyojana)*: der individualistischen Ansicht *(satkāyadṛṣṭi)*, dem Zweifel *(vicikitsā)* und dem Hängen an Ritualhandlungen *(śīlavrataparāmarśa)*. Der Anhänger des Glaubens wird ein durch den Glauben Erlöster *(śraddhāvimukta)*, und der Anhänger der Lehre wird ein Sehender *(dṛṣṭiprāpta)*, d. h. er erlangt die rechte Ansicht. Der „in den Strom Eingetretene", der sich noch von keiner Leidenschaft mittels der Betrachtungen gelöst hat, muß höchstens siebenmal wiedergeboren werden *(saptakṛtparama*, Pāli: *sattakkhattumparama)*. Derjenige, der durch die Betrachtungen teilweise den Hang zur Begierde *(kāmachandas)* und die Böswilligkeit *(vyāpāda)* unterdrückt hat, muß noch zwei- oder dreimal wiederkehren und geht von Familie zu Familie *(kulaṃkula)*.

Der zweite Heiligkeitsgrad ist der des „einmal Wiederkehrenden" *(sakṛdāgāmin)*; jene, die ihn erreicht haben, werden nur einmal wiedergeboren; das Begehren *(lobha)*, der Haß *(dveṣa)* und der Irrtum *(moha)* sind bei diesen herabgemindert.

Der dritte Grad ist der des „Nicht-mehr-Wiederkehrenden" *(anāgāmin)* in diese Welt, d. h. unter die Menschen. Der Anwärter, der diese „Frucht" erreicht hat, trägt nur noch e i n e n Keim *(ekabījin)* zur Wiedergeburt in sich; er hat sich vom Ichbewußtsein, vom Zweifel und vom Haften am Ritualismus durch das Schauen und vom Hang zur Begierde und von der Böswilligkeit durch die Betrachtungen losgelöst. Wer in dieser Frucht verharrt und endgültig und völlig die fünf niederen *(avarabhāgīya)* Bindungen *(saṃyojana)* abgelegt hat, kann fünf Kategorien angehören, je nachdem, ob er vollständig ausgelöscht *(parinirvāyin*, Pāli: *parinibbāyin)* ist in der Zwischenzeit *(antarā)*, schnell *(upahatya*, Pāli: *upahacca)* ausgelöscht wird oder bei der Wiedergeburt *(upapadya)*, frei von Zusammensetzungen *(asaṃskāra*, Pāli: *asaṅkhāra)*, nicht frei von Zusammensetzungen *(sasaṃskāra*, Pāli: *sasaṅkhāra)* ist oder ob er im aufwärts führenden Strom *(ūrdhvaṃsrotas*, Pāli: *uddhaṃsota)* sich befindet. Je nach den Schulen wechseln Form und Auslegung dieser Begriffe. Der erste erreicht das Parinirvāṇa entweder in der Zeit, die zwischen seinem diesseitigen Tode und seiner Wiedergeburt unter den Göttern liegt, oder während seines Aufenthalts unter ihnen. Der zweite erlangt es, sobald er im Himmel unter den Göttern wiedergeboren wird, oder nicht lange danach, wenn er, wieder dort geboren, die Dauer seiner letzten Existenz verkürzt. Der dritte Anāgāmin löscht sich ganz aus, ohne sich der Übung der geistigen Zusammensetzungen *(saṃskāra)* zu bedienen. Der vierte benutzt sie, um das Parinirvāṇa zu erreichen. Der letzte hingegen wird fünfmal unter den Göttern der Welt der Formen *(rūpadhātu)* wiedergeboren; jedesmal eine Stufe höhersteigend, erlischt er vollständig bei den Akaniṣṭha, auf dem Gipfel der Welt der Formen. Die Ursache dieser Unterschiede zwischen den Anāgāmin

liegt in ihren unterschiedlichen Fähigkeiten; diejenigen, die die schärfsten *(tīkṣṇa)* Fähigkeiten haben, erreichen das Parinirvāṇa vor jenen, die nur schwache *(mṛdu)* Fähigkeiten besitzen (A.N. I, 233).

Der vierte Heiligkeitsgrad ist der dessen, „der Verdienste hat" *(arhat,* Pāli: *arahan).* Der Anwärter löst sich von den fünf höheren Bindungen *(ūrdhvabhāgīya).* Es sind: die Gier *(rāga),* die Formen *(rūpa),* das Formlose *(ārūpya),* die Unruhe *(auddhatya),* der Stolz *(māna)* und das Nichtwissen *(avidyā).* Der eigentliche Arhat ist von allen Bindungen und Leidenschaften befreit und erlangt die völlige Auslöschung unmittelbar nach diesem Leben. Er ist einer, dessen Unreinigkeiten erschöpft sind *(kṣīṇāsrava,* Pāli: *khīṇāsrava),* dessen Wünsche erfüllt sind *(uṣitavrata,* Pāli: *vusitavant),* dessen Werk getan ist *(kṛtakaranīya,* Pāli: *katakaraṇīya),* dessen Bürde abgelegt ist *(apahṛtabhāra,* Pāli: *ohitabhāra),* dessen eigenes Ziel erreicht ist *(anuprāptasvakārtha,* Pāli: *anupattasadattha),* dessen Bindungen an das Bestehen vollständig erschöpft sind *(parikṣīṇabhavasaṃyojana,* Pāli: *parikkhīṇabhavasaṃyojana),* dessen Geist wohl befreit ist durch die vollkommene Erkenntnis *(samyagājñāsuvimuktacitta,* Pāli: *sammadaññāvimutta)* (D.N. III, 87; M.N. I, 139).

Außer in vier Stufen können die Laufbahnen der Heiligen noch nach deren Eigenschaften oder entsprechend den angewandten Methoden geordnet werden. Wir haben schon gesehen, daß der Jünger, der die Frucht des Srotaāpanna erstrebt, entweder ein Anhänger des Glaubens *(śraddhānusārin)* oder ein Anhänger der Lehre *(dharmānusārin)* ist und daß er folglich, nachdem er die Frucht geerntet hat, entweder durch den Glauben erlöst *(śraddhāvimukta)* oder ein „Sehender" *(dṛṣṭiprāpta)* wird. Der Heilige kann auch durch beide Methoden erlöst *(ubhayatobhāgavimukta)* werden, wenn er, nach dem Erreichen der acht Befreiungen *(vimokṣa)* sowie der Betrachtung der Aufhebung *(nirodhasamāpatti),* sich durch diese und durch Wissen *(prajñā)* von Befleckungen *(āsrava)* befreit hat. Er wird durch Wissen erlöst *(prajñāvimukta),* wenn er die acht Befreiungen nicht erreicht hat. Er ist „ein mit seinem Körper Erschauender" *(kāyasākṣin),* wenn er die acht Befreiungen sowie die Betrachtung der Aufhebung, aber nicht das Wissen, anwendet. Er kann durch Gelegenheit *(samayavimukta)* oder außerhalb der Gelegenheit erlöst *(asamayavimukta)* werden; diese Begriffe werden je nach den Schulen unterschiedlich ausgelegt. Er kann auch dem Rückfall ausgesetzt *(parihāṇadharma)* oder dem Rückfall nicht ausgesetzt *(aparihāṇadharma)* sein, wenn er in seinem Erlösungskampf die schon erhaltenen Vorteile verlieren kann oder im Gegenteil, wenn es ihm unmöglich ist, sie zu verlieren. Im ersten Falle nennt man ihn auch einen Erschütterlichen *(kopyadharma,* Pāli: *kuppadhamma),* im zweiten Fall einen Unerschütterlichen (im Sanskrit nicht vorkommend, Pāli: *akuppadhamma*), d. h. er ist in dem erreichten Zustand unerschütterlich. Der Heilige gilt auch als mit Willen begabt *(cetanādharma,* Pāli: *cetanābhabba)*

oder als fähig zur Bewahrung *(anurakṣaṇādharma,* Pāli: *anurakkhanābhabba);* diese Begriffe werden ebenfalls je nach den Schulen verschieden interpretiert. Er kann noch „den gleichen Kopf habend" sein *(samaśīrṣin),* d. h. er erlangt gleichzeitig das Ende der Befleckungen und des Lebens. Endlich kann der Heilige während eines kosmischen Zeitalters unerschütterlich bleiben *(sthitakalpin,* Pāli: *ṭhitakappin),* wenn er sehr lange auf dem Erlösungsweg verharrt. Es bestehen also ziemlich große Unterschiede nach Form und Bedeutung zwischen diesen Begriffen; dies führt in der folgenden Periode oft zu schweren Diskussionen (M.N. I, 477; A.N. I, 74; III, 128; V, 329, 336, 404).

Die Laufbahn des einsamen „für sich selbst Erwachten" *(pratyekabuddha,* Pāli: *paccekabuddha)* hat die buddhistischen Gelehrten wenig beschäftigt; sie geben nur eine Definition desselben. Dies ist leicht erklärlich. Denn waren die Arhat und die anderen Heiligen wie auch der vollkommen und ganz Erwachte historische Persönlichkeiten, so war der einsame Erwachte nur ein möglicher Fall, eine bloße Vermutung und ein Gegenstand der Legende, von dem übrigens nur selten Gebrauch gemacht wurde. Die Überlieferung weigert sich, den Pratyekabuddha bestimmte Vorzüge zuzuerkennen, die sie den Samyaksaṃbuddha zukommen läßt, z. B. Allweisheit *(sarvajñāna)* oder die zehn Kräfte *(bala)* der Tathāgata. Es ist, als hätte sie diese wegen ihrer egoistischen Einsiedelei bestrafen wollen. In diesem Sinne stehen sie zwischen den Arhat und den vollkommenen Buddha (M.N. III, 86).

Die Laufbahn der Buddha hingegen bildet eines der Hauptthemen der buddhistischen Lehre und Legende. Sie ist die längste, denn das Dasein eines Samyaksaṃbuddha wird durch unzählige Existenzen darauf vorbereitet, „für das Erwachen bestimmt zu sein" *(bodhisattva,* Pāli: *bodhisatta).* Sie beginnt mit dem Gelübde *(praṇidhāna,* Pāli: *abhinīhāra),* ein Erwachter werden zu wollen, welches von dem Bodhi-Anwärter vor einem früheren Buddha, dessen Jünger er ist, ausgesprochen wird. Von nun an übt der Bodhisattva die Vollkommenheiten *(pāramitā)* des Gebens *(dāna),* der Sittlichkeit *(śīla),* der Geduld *(kṣānti,* Pāli: *khanti),* der Energie *(vīrya,* Pāli: *viriya),* des Wissens *(prajñā,* Pāli: *paññā),* denen man je nach den Schulen die Versenkung *(dhyāna),* den Verzicht (Pāli: *nekkhamma*), die Wahrheit (Pāli: *sacca*), die Entschlossenheit (Pāli: *adhiṭṭhāna*), die Liebe (Pāli: *mettā*) und den Gleichmut (Pāli: *upekkhā*) hinzufügt. Die Legende, die übrigens viel aus dem vor-buddhistischen indischen Volkstum schöpft, hat dieses Thema mit Vorliebe behandelt. In Hunderten von Erzählungen, welche das *Jātaka* bilden, stellt sie uns die früheren Existenzen des Buddha dar; der zukünftige Śākyamuni kehrt in den verschiedensten Menschen- und Tiergestalten wieder und vollbringt heldenhafte Taten in der Übung der obengenannten Vollkommenheiten.

Wenn der Bodhisattva endlich zum letzten Male wiedergeboren wird, trägt er die zweiunddreißig Merkmale *(lakṣaṇa)* und die achtzig untergeordneten

Merkmale *(upalakṣaṇa)* an seinem Körper, die den Großen Mann *(mahāpuruṣa)* kennzeichnen, d. h. denjenigen, der bestimmt ist, ein Universalherrscher, der „das Rad in Bewegung setzt" *(cakravartin)*, oder ein vollkommener Buddha zu werden. Je nach den Quellen wechselt die Aufzählung dieser Merkmale. Wir greifen folgende heraus: ein wolliges Haarbüschel *(urṇa*, Pali: *uṇṇa)* zwischen den Augenbrauen, ein Auswuchs *(uṣṇīṣa*, Pāli: *uṇhīsa)* auf dem Kopf, Abbildungen von Rädern als Sonnensymbole auf der Fußsohle, vierzig gleich gestaltete Zähne, eine breite Zunge, goldene Hautfarbe, Antilopenbeine, ein Löwenvorderteil, ein Löwenkiefer, die Stimme des Brahmā (D.N., sutta Nr. 30). Er besitzt ferner die siebenunddreißig Fähigkeiten oder Methoden, die zum Erwachen führen *(bodhipākṣika*, Pāli: *bodhipakkhika)*, d. h. die vier Beistände der Achtsamkeit *(smṛtyupasthāna)*, die vier rechten Bemühungen *(samyakpradhāna)*, die vier Grundzüge der Wunderkraft *(ṛddhipāda)*, die fünf Vermögen *(indriya)* des Glaubens *(śraddhā)*, der Energie *(vīrya)*, des Nachdenkens *(smṛti)*, der Sammlung *(samādhi)* und des Wissens *(prajñā)*, die fünf entsprechenden Kräfte *(bala)*, die sieben Glieder des Erwachens *(bodhyaṅga*, Pāli: *bojjhaṅga)*, bestehend aus Achtsamkeit, Ergründung des Gesetzes oder der Lehre *(dharmapravicaya)*, Energie, Freude *(prīti)*, Ruhe *(praśrabdhi)*, Sammlung und Gleichmut *(upekṣā)*, und endlich die acht Glieder des Weges *(mārgāṅga)*.

Wenn er aus eigener Kraft das Erwachen *(bodhi)* erreicht hat, wird er ein vollkommen und ganz Erwachter *(samyaksaṃbuddha*, Pāli: *sammāsaṃbuddha)* und hat Anrecht auf folgende Benennungen: der Erhabene *(bhagavat)*, der Arhat, der Sieger *(jina)* und der Tathāgata (dieser letzte Begriff ist noch umstritten). Er ist allwissend *(sarvajña*, Pāli: *sabbaññu)* und besitzt zehn besondere Kräfte *(bala)*, vier Gewißheiten *(vaiśāradya*, Pāli: *vesārajja)* und das große Mitleiden *(mahākaruṇā)*, auf Grund dessen er, im Gegensatz zu den Pratyekabuddha, die Lebewesen das zur Erlösung führende Gesetz lehrt. Die zehn Kräfte des Tathāgata erlauben ihm, das Mögliche *(sthāna)* und das Unmögliche *(asthāna)* zu erkennen sowie das Reifen *(vipāka)* der Taten *(karman)*, die höheren oder niederen *(apara)* Vermögen *(indriya)* der anderen lebenden Wesen, ihre verschiedenen Neigungen *(adhimukti)*, die mannigfaltigen Bestandteile der Welt *(dhātu)*, die Pfade *(pratipad)*, die überall hinführen *(sarvatragāmin)*, d. h. zu den verschiedensten Schicksalsbereichen; ferner ist er der Erzeugung *(utpāda)* der Reinheit *(vyavadāna)* oder der Unreinheit *(saṃkleśa)*, der Betrachtungen *(samāpatti)*, der Sammlungen *(samādhi)*, der Befreiungen *(vimokṣa)* und der Versenkungen *(dhyāna)* fähig. Weiter empfängt er die Erinnerung *(anusmṛti)* an frühere Existenzen *(pūrvanivāsa)*, an die Todesfälle *(cyuti)* und die Wiedergeburten *(upapāda)* der lebenden Wesen, und endlich erreicht er die Erschöpfung der Befleckungen *(āsravakṣaya)*. Die vier Gewißheiten *(vaiśāradya)* bestehen darin, daß die Buddha nicht befürchten, daß man ihnen das höchste Erwachen *(abhisambodhi)* hinsichtlich aller Dinge *(sarvadharma)* bestreitet, sowie darin, daß sie die Erkenntnis *(jñāna)* der Erschöpfung aller Befleckungen haben, daß sie die Veränderung *(anyathātva)* der Hindernisse *(antarāyikadharma)* und den Pfad *(pratipad)* zum Ausgang *(nairyāṇika)* aus dem Kreislauf des Lebens verkündet haben. In einigen Schulen spricht man den Tathāgata noch drei Dinge zu, vor denen sie sich nicht zu hüten brauchen *(ārakṣya*, Pāli: *ārakkheya)*: schlechtes Verhalten *(duścarita)* des Körpers, der Stimme und des Geistes, drei Beistände des Nachdenkens *(smṛtyupasthāna)*, die ihnen dazu verhelfen, gleichmütig zu bleiben, wenn die Zuhörer andächtig ihrer Predigt folgen, nicht oder nur teilweise folgen, und endlich achtzehn besondere *(āveṇika)* Dinge *(dharma)*, deren späte Aufzählung wahrscheinlich nicht dem Urbuddhismus angehört (M.N. I, 69, 71; D.N. III, 217).

Schon sehr früh stellte man die Namen der sechs letzten Buddha als Vorgänger des Śākyamuni auf: Vipaśyin (Pāli: Vipassin), Śikhin (Pāli: Sikhin), Viśvabhū (Pāli: Vessabhū), Krakutsanda oder Krakucchanda (Pāli: Kakusandha), Konagāmana oder Konakamuni, Kāśyapa (Pāli: Kassapa). Man nannte auch seinen Nachfolger, Maitreya (Pāli: Metteyya), der zur Zeit im Himmel der Tuṣita-Götter als Bodhisattva weilt. Ferner machte man Anspielungen auf viel ältere Buddha als die vorhergehenden und im besonderen auf einen gewissen Dīpaṃkara. Śākyamuni wäre sein Jünger gewesen und hätte vor ihm das Gelübde abgelegt, die Bodhi zu erreichen, und so seine lange und glorreiche Laufbahn als Bodhisattva begonnen. Sehr früh einigte man sich darauf, daß die Legenden dieser Buddha vollständig gleich sein sollten mit Ausnahme der Personen- und Ortsnamen. So verbringen alle Buddha ihr vorletztes Dasein unter den Tuṣita-Göttern, ihre Mutter stirbt sieben Tage nach ihrer Geburt, sie haben alle zwei Hauptjünger, die dem Śāriputra und dem Mahāmaudgalyāyana gleichen, usw. (D.N., sutta Nr. 14).

Die Endphase der Laufbahn der Samyaksaṃbuddha, der Pratyekabuddha und der Arhat ist durch das Erlöschen *(nirvāṇa*, Pāli: *nibbāna)* gekennzeichnet. Es ist die Erschöpfung *(kṣaya)* der drei Grundleidenschaften: Gier *(rāga)*, Haß *(dveṣa)* und Irrtum *(moha)*. Ferner ist es die Erschöpfung des Durstes *(tṛṣṇā)*, das seiner Entsagen *(virāga)* und seine Aufhebung *(nirodha)*. Es allein gilt als unzusammengesetzt *(asaṃskṛta)* und wird folgendermaßen bezeichnet: das Unsterbliche *(amṛta)*, das Feste *(dhruva)*, das Reine *(śuddhi)*, das Ruhige *(śānta)*, das Nicht-Erdrückende *(avyāpadya)*, das Nicht-Böse *(anītika)*, das Nicht-Unreine *(anāsrava)*, das sehr schwer zu Sehende *(sudurdṛṣṭa)*, das Spitzfindige *(nipuṇa)*, die Zuflucht *(śaraṇa)*, das Eiland *(dvīpa)*, die Furt *(tīrtha)*, der Schutz *(trāṇa)*, das, was nicht mehr dem Kreislauf des Lebens unterworfen ist *(asaṃsārin)*. Es verhält sich zu gewöhnlichen, zusammengesetzten *(saṃskṛta)* Dingen wie das Ungeborene *(ajāta)* zum Geborenen *(jāta)*, das nicht zur Existenz Gelangte *(abhūta)* zum zur Existenz Gelangten *(bhūta)*, das Unerschaffene *(akṛta)* zum Erschaffenen *(kṛta)*. Seine Kennzeichen sind das Feh-

len der Merkmale der zusammengesetzten Dinge, d. h. das Fehlen der Erzeugung, des Verschwindens und der Veränderung. Es ist das Gegenteil unserer phänomenalen Welt, die durch ihre stetigen Wandlungen und die daraus entspringenden Leiden charakterisiert ist. Es ist das „Ganz Andere", das Absolute, von dem wir keine Idee haben, denn jede Idee gehört zur veränderlichen Welt; wir können keine positive Begriffsbestimmung davon geben, denn alle uns zur Verfügung stehenden Worte beziehen sich auf ein phänomenales und relatives Universum. Man kann also nicht sagen, das Nirvāṇa, welches das Nichtvorhandensein dieses Universums ist, sei nur einfach ein Nichts, wie oft von den abendländischen Wissenschaftlern behauptet wurde. Die alten Texte unterscheiden übrigens zweierlei Erlöschen: das Erlöschen in den sichtbaren Dingen *(dṛṣṭadharma)* oder das Erlöschen mit Überresten *(sopadhiśeṣa*, Pāli: *savupādisesa)* und das Erlöschen ohne Überreste *(nirupadhiśeṣa*, Pāli: *anupādisesa)*. Das erste ist das eigentliche Nirvāṇa, es ist der Zustand des Heiligen, bei dem alle Leidenschaften endgültig vernichtet sind, der mehrere Jahre hindurch auf diese Weise weiterlebt, um den restlichen Lohn seiner früheren Taten zu erschöpfen – wie ein Rad, welches noch im Freilauf weiterdreht, wenn der Antrieb aufgehört hat. Das zweite wird beim Tode des Heiligen erreicht. Alle Elemente, die seine Person bilden, die fünf Gruppen *(skandha)*, die zwölf Bereiche *(āyatana)*, die achtzehn Elemente *(dhātu)* und die zweiundzwanzig Vermögen *(indriya)* hören in diesem Augenblick endgültig auf zu bestehen. Es ist das Parinirvāṇa oder völlige Erlöschen. Der Heilige, der diesen Zustand erreicht hat, gehört dieser Welt nicht mehr an. Er hat alle Bande, die ihn mit ihr verbinden, gelöst, und man kann weder sagen, daß er ist oder nicht ist, noch daß er zugleich ist und nicht ist, noch das Gegenteil davon. Die buddhistischen Gelehrten lehnen es entschieden ab, das, was dem völligen Erlöschen folgt, als ein reines Nichts zu betrachten, vielmehr neigen sie dazu, darin einen Zustand ewiger, transzendenter Glückseligkeit zu erblicken, der für den beschränkten Menschengeist unfaßbar ist. Ist er nicht die eigentliche Vollendung des Nirvāṇa, also das endgültige Aufhören allen Leides (A.N. I, 152; IV, 75; S.N. IV, 359)?

4. Die Gemeinschaft[1]

Die Anhänger des Buddhismus waren in zwei Gruppen eingeteilt: Laienanhänger und Mönche. Beide waren voneinander abhängig. Ihre Beziehungen zueinander bestanden in der gegenseitigen Leistung genau bestimmter

1 Die europäischen Werke vernachlässigen gewöhnlich diesen Teil des Buddhismus. Vgl. jedoch: *H. Oldenberg*, Buddha, 3. Abschnitt: Die Gemeinde der Jünger Buddhas; *E. Lamotte*, Histoire, S. 58–92; *S. Dutt*, Early Buddhist monachism, London 1924; *N. Dutt*, Early monachist Buddhism, Band 1, Kalkutta 1949, und vor allem

Dienste. Die Mönche, die keine produktive Tätigkeit wie Landwirtschaft, Handwerk oder Handel betreiben durften, erhielten ihren gesamten Unterhalt, Wohnung, Kleidung, Nahrung usw., von den Laienanhängern. Als Gegenleistung predigten und erklärten sie ihnen die Lehre des Buddha und ermahnten sie, ein den moralischen Regeln des Erhabenen entsprechendes Leben zu führen.

Die Laienanhänger waren fromme Männer *(upāsaka)* und fromme Frauen *(upāsikā)*, die sich verpflichtet hatten, gemäß den fünf Regeln *(śīla)* zu leben, nachdem sie folgende dreigliedrige Formel gesprochen hatten: „Ich gehe *(gacchāmi)* in die Zuflucht *(śaraṇa)* des Buddha, ich gehe in die Zuflucht des Gesetzes *(dharma)*, ich gehe in die Zuflucht der Gemeinschaft *(saṃgha)*." Die fünf Regeln sind: Enthaltung *(vairamaṇa)* von Mord *(prāṇātipāta)*, von Diebstahl *(adinnādāna)*, von ungesetzlichen sexuellen Handlungen *(kāmamithyācāra)*, von Lüge *(mṛṣavāda)* und von Nachlässigkeit *(pramādasthāna)*, welche die Folge berauschender Getränke *(surāmaireyamadya)* ist. Da sie keineswegs auf weltliche Genüsse und Tätigkeiten verzichteten, waren sie von der Erlösung noch weit entfernt; aber dank ihrer Tugenden konnten sie später unter solchen Bedingungen wiedergeboren werden, die es ihnen erlaubten, Mönche zu werden, dann Heilige, um endlich das Nirvāṇa zu erreichen. Die wichtigste Laientugend, die mit vielen Beispielen in den Predigten hervorgehoben wurde, war selbstverständlich die Freigebigkeit, das Geben *(dāna)* zugunsten der Mönche (Vir. II, 157; A.N. IV, 220).

Die Mönche waren Bettler *(bhikṣu*, Pāli: *bhikkhu)* und auf die Almosen der Laienanhänger angewiesen. Außer ihren Kleidern und einigen notwendigen Kleinigkeiten besaßen sie kein Eigentum. Ihr Leben war Verzicht, obwohl es von jener unnötigen Strenge, die sich die brahmanischen und andere Asketen auferlegten, frei war. Ihre Haupttätigkeit bestand darin, über die Lehre zu meditieren und sich allmählich von den Leidenschaften zu befreien.

Man schloß sich der Gemeinschaft *(saṃgha)* durch die „Tat des Hinausgehens" *(pravrajyā*, Pāli: *pabbajjā)* an, indem man das Haus *(agāra)*, Symbol der Lebensweise des Laien, verließ, um in den Stand der wandernden Mönche (zweite Bedeutung von *pravrajyā*) ohne Behausung *(anagāra)* zu treten. Es genügte zu diesem Zweck, das gelbe Kleid der Mönche zu nehmen, sich Bart und Haare zu scheren und einem dazu befugten Mönch gegenüber dreimal die oben angeführte dreifache Formel auszusprechen (Vin. I, 82).

Zunächst wurde man Novize *(śrāmaṇera)* oder Novizin *(śrāmaṇerikā)*. Die Novizen waren oft Kinder oder Jugendliche. Das erforderliche Mindestalter war sieben Jahre. Dies war das Alter des Rāhula, des Sohnes des Erhabenen,

W. Rāhula, History of Buddhism in Ceylon, Kolombo 1956, S. 112–303, das vollständigste und genaueste Werk bis heute, das aber etwas über die älteste Periode des Buddhismus hinausgeht. Man vgl. auch die englische Übersetzung des Pālitextes *Vinayapiṭaka*.

des Patrons der śrāmaṇera. als er in die Gemeinschaft eintrat. Die Novizen wurden Mönchen anvertraut, deren Amtsalter, Tugend und Weisheit bestätigt waren. Diese unterrichteten sie in der Lehre und den Regeln der Disziplin. Sie überwachten ihre Führung und standen ihnen mit ihrer Erfahrung im Mönchsleben bei. Dafür waren die buddhistischen Novizen, geradeso wie die brahmanischen, die Diener ihrer Lehrer und nahmen ihnen die alltäglichen Arbeiten ab.

Wenn der Novize zwanzig Jahre alt oder bei seiner pravrajyā schon mündig war, konnte er, nach einer Probezeit von wenigstens vier Monaten, Mönch werden. Er konnte dann ordiniert werden, wörtlich: den Eintritt *(upasaṃpadā)* erlangen. Dieses Ereignis wurde feierlich begangen. Am festgesetzten Tage erhielt der Novize von seinem Lehrer den Almosennapf *(pātra)* und das Gewand *(cīvara)*. Vor versammelter Gemeinschaft bat er dann dreimal um die Ordination. Man stellte ihm eine Anzahl von Fragen, um sich zu vergewissern, ob nicht irgendwelche Gründe der Ordination entgegenstehen könnten. Sie wurde in bestimmten Fällen verweigert, so z. B. den Aussätzigen, denen, die an Geschwüren, Schwindsucht oder Krämpfen litten, den Krüppeln und Amputierten, den Eunuchen, den Dämonen, Genien und Gottheiten, die menschliche Gestalt angenommen hatten; den Sklaven, den Soldaten des Königs, den Minderjährigen; denen, die schwere Familienlasten zu tragen hatten; den Verschuldeten, den zu schweren Strafen Verurteilten; denen, die aus dem Gefängnis entflohen waren, den Dieben; denen, die eine der fünf Hauptmissetaten begangen hatten (Muttermord, Vatermord, Arhatmord, Verletzung eines Buddha, Versuch eines Schismas); denen, die unzüchtige Sitten hatten, denen, die sich heimlich in die Gemeinschaft eingeschlichen hatten, denen, die weder Almosennapf noch Gewand besaßen, oder denen, die nicht den Beistand eines Sittenlehrers *(upādhyāya)* genossen hatten. Hatte der Anwärter alle diese Fragen befriedigend beantwortet, dann schlug sein Lehrer mit einer dreimal gesprochenen Erklärung *(jñapti*, Pāli: *ñatti)* der Versammlung die Ordination vor und nannte den Namen seines Sittenlehrers. Schwieg die Gemeinschaft zum Zeichen ihrer Zustimmung, so erklärte der Lehrer die Ordination für vollzogen. Man bestimmte dann genau Stunde, Tag und Monat der Feierlichkeit, um den Ausgangspunkt für spätere Berechnungen des Amtsalters, auf welchem die Rangordnung beruhte, festzuhalten. Dem neuen Mönch wurden sodann die vier Grundlagen *(niśraya)* des Mönchslebens erklärt (sich von Almosen ernähren, sich mit aus dem Staub aufgehobenen Kleidern bedecken, am Fuße von Bäumen weilen, seine Wunden mit Urin von Kühen heilen). Es wurde ihm ferner ein Gefährte zugewiesen, der beauftragt war, ihn in Disziplinfragen weiter zu belehren (Vin. I, 22, 56, 95).

Die wichtigste Feierlichkeit, an der die Mönche teilzunehmen hatten, war der *Poṣadha* (Pāli: *Uposatha*). Sie fand statt am Ende eines jeden Halbmonats,

am 14. oder 15. Tage, je nach dessen Länge, in einem besonderen Raum des Klosters *(poṣadhāgāra*, Pāli: *uposathāgāra)*, der groß genug sein mußte, um die gesamte örtliche Gemeinschaft aufnehmen zu können. Dieser Raum war in der Mitte eines freien Platzes gelegen, der durch acht Steine regelmäßig abgegrenzt war. Der Vorsteher der Mönchsgemeinde legte den Tag des Poṣadha fest, ließ den Versammlungsraum reinigen, Stühle und Lampen anordnen und für Nahrung und Getränke sorgen. An besagtem Tage, nach Einbruch der Dunkelheit, versammelten sich alle Mönche, die innerhalb der Grenzen *(sīmā)* des Gemeindebezirks wohnten, sowie die Waldeinsiedler in diesem Raum. War ein Mönch durch Krankheit am Kommen verhindert, so mußte er vorher seine Reinheit *(pāriśuddhi)*, d. h. seine Unschuld, einem anderen Mönch erklären, der sie vor versammelter Gemeinschaft bezeugte. Wenn er es nicht konnte, mußte er zum *poṣadhāgāra* gebracht werden; war er transportunfähig, mußte sich der lokale *saṃgha* an seinem Krankenlager versammeln. Die Feierlichkeit konnte nicht stattfinden, wenn ein Mönch durch andere Umstände verhindert war, wenn er z. B. von Soldaten oder Räubern festgehalten wurde. Nur in e i n e m Falle konnte sich die Gemeinschaft wissentlich unvollständig versammeln: wenn ein Mönch wahnsinnig geworden war. Die Mönche, die irgendein Vergehen begangen hatten, mußten dieses, vor der Zusammenkunft, einem anderen Mönch beichten und versprechen, es nicht wieder zu tun. Der Vorsteher oder ein besonders befugter und von ihm ernannter Mönch predigte das Gesetz und trug das Prātimokṣa, eine Zusammenfassung der besonderen Regeln der *bhikṣu*, vor. Dieser Vortrag mußte für alle vernehmbar sein und fand statt in Abwesenheit aller Laienanhänger, Nonnen, Novizen und jener Mönche, die schwerer Verstöße schuldig befunden und deshalb ausgestoßen worden waren oder ferngehalten wurden. Nach dem Hersagen jeden Kapitels des *Prātimokṣa* befragte der Vortragende die anwesenden Mönche dreimal auf ihre Unschuld und bat sie, diese öffentlich und sofort zu bekennen. Diejenigen, die irgendwelche Vergehen verbargen, hatten schwere Strafen zu gewärtigen, wenn sich dies später herausstellte (Vin. I, 102–104).

Die Mönche führten ausnahmslos ein Wanderdasein. Die kanonischen Erzählungen berichten vom Buddha und seinen Jüngern, die das ganze mittlere Gangesbecken, von Gayā nach Śrāvastī und von Sāṃkāśya nach Campā, durchzogen. Die *bhikṣu* wanderten, meditierend, ihre Nahrung erbettelnd, die buddhistische Lehre predigend, allein, jedoch meistens in Gruppen, von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf. Während der Regenperiode *(varṣa*, Pāli: *vassa)* waren sie allerdings verpflichtet, sich für drei Monate in ein Kloster *(vihāra)* zurückzuziehen. Als Grund für diese Regel wird die Befürchtung genannt, der Pflanzen- und Tierwelt Schaden zuzufügen, die sich infolge der Feuchtigkeit zu dieser Zeit in vollem Wachstum befindet. In Wirklichkeit handelt es sich wohl eher um einen alten Brauch der brahmanischen und anderer indischer

Asketen, dessen Ursprung schon vergessen war und den der Buddhismus gleich am Anfang übernommen hatte. Die Mönche mußten sich am Tage nach dem Vollmond von Āṣāḍha (Juni—Juli) oder einen Monat später in die Abgeschiedenheit zurückziehen. Während der dreimonatigen Ruhe durften sie das Kloster nicht verlassen. Reisen von höchstens sieben Tagen waren jedoch erlaubt, wenn sie durch Einladungen von Mönchen, Nonnen, Novizen, Laienanhängern oder Verwandten begründet waren oder wenn sie dazu dienten, gute und fromme Werke zu vollbringen, etwa einen kranken Mönch zu pflegen, einem verzagenden oder eines Vergehens beschuldigten Mönch beizustehen, einen Novizen zu ordinieren, kranken Verwandten zu helfen. Auch im Falle von Gefahr (Anwesenheit von wilden Tieren, Schlangen, Räubern, Dämonen, bei Feuersbrunst, Hungersnot, Epidemie, Überschwemmung) durften die *bhikṣu* ihren Ruhesitz verlassen; ferner wenn alle Bewohner des Dorfes, in dessen Nähe das Kloster lag und von dem sein Unterhalt abhing, ihre Häuser verließen, um aus irgendeinem Grunde sich anderswo niederzulassen; oder wenn diese Bewohner die Mönche nur ungenügend mit Nahrung und Heilmitteln versorgten; oder wenn deren Sitten eine Gefahr für die Tugend der Mönche darstellten oder wenn sich die Mönche selbst neben kampflustigen, revolutionären und sich schlecht aufführenden anderen Mönchen niedergelassen hatten. Es war erlaubt, sich seinen Ruhesitz außerhalb eines Klosters zu wählen, z. B. in einem Tierpark, selbst wenn dieser seinen Standort wechselte, oder auf einem Schiff. Hingegen war es verboten, sich an folgenden Stellen niederzulassen: in Baumhöhlen oder -kronen, im Freien, an einer Leichenverbrennungsstätte, unter einem Sonnenschirm, in einer Backsteinhütte. Wenn jedoch ein Mönch einem Laien versprochen hatte, die Regenperiode bei ihm zu verbringen, mußte er Wort halten, selbst wenn er später einen günstigeren Aufenthaltsort finden sollte (Vin. I, 137).

Diese Ruhezeit endete nach der Regenperiode, die etwa drei Monate andauerte, und wurde durch eine Feierlichkeit (*pravāraṇā*, Pāli: *pavāraṇā*) abgeschlossen (die Etymologie dieses Wortes ist unsicher: „Verbot" oder „Genugtuung"?). Sie fand am 14. oder 15. Tag des halben Mondmonats statt und begann mit einer Bekanntmachung (*jñapti*), in welcher ein dazu befugter Mönch vorschlug, die Pravāraṇā zu veranstalten. Der Vorsteher sprach dann folgendes: „Ich erkläre meine *pravāraṇā*, Freunde, vor der Gemeinschaft, zu allem, was gesehen, gehört oder verdächtigt wurde. Mögt ihr mir es sagen, Freunde, ohne Mitleid mit mir. Sehe ich meine Fehler, so werde ich für sie büßen." Er sprach diese Worte dreimal, und nach ihm taten alle dem Amtsalter nach das gleiche. Es handelt sich also darum, die anderen Mönche für die Beleidigungen, die man ihnen unbewußt während dieser Zurückgezogenheit zugefügt haben könnte, um Vergebung zu bitten. Dadurch gleicht die Pravāraṇā dem Poṣadha, und es ist infolgedessen verständlich, daß die meisten Regeln für beide Feierlichkeiten dieselben sind (Vin. I, 519).

Noch eine andere Feierlichkeit bezeichnete das Ende der Ruhezeit: die Verteilung des Baumwollstoffes (*kaṭhina*), aus welchem die Mönchsgewänder verfertigt wurden. Es war in der Tat notwendig, zu diesem Zeitpunkt die Mönchskleidung zu erneuern, da diese durch die starke Feuchtigkeit während der Regenperiode sehr mitgenommen wurde. Der Stoff wurde von den Laien gespendet und von der Gemeinschaft nach besonderen Regeln verteilt. An diesem Tage, nach Abschluß der Feierlichkeit, genossen die Mönche besondere Vergünstigungen, z. B. bei Laien, die sie nicht eingeladen hatten, zu betteln; Almosen einzuholen, ohne die drei vorschriftsmäßigen Kleider zu tragen; in Gruppen zu vieren oder mehr Almosen zu sammeln, so viele Kleidungsstücke zu besitzen, wie sie nötig hatten, und alle zu behalten, die sie bekommen hatten (Vin. I, 253).

Die Tracht der Mönche setzte sich aus drei Kleidungsstücken (*tri cīvara*) zusammen: dem *antaravāsaka*, einem um die Lenden und Oberschenkel gewundenen Tuch, dem *uttarāsaṅga*, einer Art Toga, und der *saṅghāṭi*, die als Mantel diente. Alle drei bestanden aus einem rechteckigen Stück Stoff, das aus mehreren Teilen, deren Maße festgelegt waren, zusammengenäht war. Sie waren gewöhnlich aus Baumwolle, konnten allerdings auch aus Leinen, Wolle, Seide oder Hanf verfertigt sein. Ihre Farbe war meistens ockergelb, der Farbton erstreckte sich jedoch von zitronengelb bis braunviolett (Vin. I, 94, 289).

Zur Ausrüstung (*pariṣkāra*, Pāli: *parikkhāra*) der Mönche gehörten außerdem ein Almosennapf (*pātra*, Pāli: *patta*) aus Holz, gebranntem Ton oder gewöhnlichem Metall, ein Messer oder Rasiermesser, um Haare und Bart zu scheren, eine Nadel, um die Kleider zu flicken, ein Gürtel, ein Wasserfilter, um das Verschlucken von kleinen Tieren, Insekten und anderen, die in den Getränken enthalten sind, zu vermeiden. Dem kann man noch Ledersandalen, einen Regenumhang (ein einfaches rechteckiges Stofftuch), ein Holzstäbchen zum Zähnereinigen und einen Fächer hinzufügen. Die Mönche waren verpflichtet, sich oft Haare und Bart scheren zu lassen (Jāt. IV, 342).

Zur Zeit des Buddha gab es noch sehr wenige Klöster, und diese lagen weit auseinander. Die berühmtesten waren das Jetavana in Śrāvastī, eine Stiftung des freigebigen Kaufmanns Anātha piṇḍada, der Purvārāma, ein Geschenk der Matrone Viśākhā, ebenfalls in Śrāvastī, das Veḷuvana in Rājagṛha, das Āmrapālīvana in Vaiśālī, von der Kurtisane Āmrapālī gestiftet, und der Ghoṣilārāma, eine Schenkung des Ministers Ghoṣila in Kauśāmbī. Das Jetavana in Śrāvastī scheint der bevorzugte Aufenthaltsort des Buddha gewesen zu sein. Wie die Namen beweisen, waren diese Klöster Lustgärten (*ārāma*) oder Wälder, in denen Wohn- und Nebengebäude errichtet waren. Sie lagen weit genug außerhalb der Siedlungen, damit die Mönche in ihrer Meditation nicht gestört wurden, jedoch so nahe, daß die Almoseneinholung keine zu lange Zeit beanspruchte. Die Mönche konnten im Schatten der zahlreichen Bäume meditieren. Sie wohnten in einfachen Hütten (*kuṭikā*), die aus Ästen,

Gras und Erde gebaut waren und deren vorschriftsmäßige Maße ungefähr drei mal zwei Meter betrugen. Das Mobiliar bestand aus einem niederen und schmalen Lager mit einer Decke aus Ziegenwolle sowie einem Stuhl oder einer Strohmatte. Oft wohnten die Mönche nur in einer notdürftig eingerichteten Höhle. Das Kloster besaß ferner einen Stiftssaal, in dem sich die Mönche versammelten, um den Poṣadha zu feiern. Zu anderen Zeiten wurde dieser wohl auch als Versammlungsraum und Predigtort benutzt. Ein Teich diente zum Baden, das Trinkwasser lieferte ein Brunnen, und an einer abgelegenen Stelle waren die Aborte. Die Orientierung des Klosters und seiner Bestandteile scheint bei der Einrichtung nicht berücksichtigt worden zu sein. Hält man sich an den Plan, der bei der Errichtung von späteren Klöstern, den einzigen, von denen man Überreste gefunden hat, benutzt wurde, so kann man annehmen, daß die Wohnhütten den Versammlungssaal umgaben und ihre Öffnungen diesem zugewandt waren. Diese Ausrichtung schützte sie vor eventuellen Störungen durch die Außenwelt. Jedes Kloster war der Mittelpunkt einer genau begrenzten *(sīmā)* Gemeinde. Diese durfte sich nicht über drei Meilen und nicht über einen Fluß hinaus ausdehnen, der nicht mit einer Fähre oder einer jener Steinstraßen, die im alten Indien unsere Brücken ersetzten, zu überqueren war. Es war ja wichtig, daß sich alle Mönche der Gemeinde zum Poṣadha begeben konnten, ohne daß eine allzu lange Wegstrecke oder ein natürliches Hindernis sie davon hätte abhalten können.

Die reisenden Mönche hatten selten die Möglichkeit, sich in den zu dieser Zeit wenig zahlreichen und oft weit auseinander liegenden Klöstern aufzuhalten. Daher war es ihnen erlaubt, die Einladung frommer Laien anzunehmen; sie durften bei diesen übernachten, allerdings nur unter der Bedingung, daß das Haus, in dem man sie unterbrachte, nicht zu luxuriös war, daß keine Frau darin wohnte und daß man keinen anderen, schon anwesenden Mönch deshalb wegschicken mußte. Selbst wenn alle diese Voraussetzungen erfüllt waren, durften sie nicht länger als drei Nächte in einem solchen Hause verweilen.

Morgens gingen die Mönche einzeln aus, um bei den Laien ihre Nahrung zu erbetteln; nur in dringenden Fällen, etwa bei Krankheit, auf der Reise, zu einer Einladung, gingen sie in Gruppen. Es war ihnen verboten, zu diesem Zweck mit Gewalt in ein Haus einzudringen. Sie durften, außer in Krankheitsfällen, ihre Nahrung nicht wählen; auch durften sie keine Leckereien wie Butter, Öl, Honig, Zuckerhonig, Fisch, Fleisch, Milch oder Sauermilch verlangen. Erhielten sie solche Dinge, ohne darum zu bitten, durften sie nur eine bestimmte, vernünftige Menge davon annehmen. Beim Empfang der Almosen hatten sie die Augen auf ihren Napf zu richten und eine zurückhaltende und bescheidene Haltung einzunehmen. Sie sollten sich nicht durch Naschhaftigkeit zerstreuen lassen, sondern den Geist wach und frei von aller Begierde halten. Ein Mönch durfte keine Nahrung annehmen, wenn sie ihm durch Vermittlung einer Nonne zukam. Es war ihm verboten, mehr als eine Mahlzeit in einem

öffentlichen Lokal einzunehmen, ausgenommen in Krankheitsfällen. Nach der Almoseneinsammlung wurde die Nahrung unter alle Mönche gerecht verteilt und noch vor Mittag verzehrt, denn es war einem *bhikṣu* nicht gestattet, irgendwelche feste Nahrung zwischen Mittag und dem anderen Morgen zu sich zu nehmen. Jede geschenkte Nahrung durfte verzehrt werden, auch Fisch und Fleisch, freilich unter der Bedingung, daß die Tiere nicht um der Mönche willen getötet worden waren, andernfalls hätten diese sich nämlich als des Mordes mitschuldig bekennen müssen. Der Genuß alkoholischer und berauschender Getränke war ihnen streng untersagt. Die übrigbleibende Nahrung mußte verschenkt oder zurückgelassen werden, denn es war einem Mönch nicht erlaubt, sich Vorräte zu halten, um sie später zu essen. Nur kranke *bhikṣu* durften, und zwar höchstens sieben Tage lang, frische oder geschmolzene Butter, Öl, Honig und Zuckerhonig, die in diesem Falle als Heilmittel galten, aufbewahren.

Außerdem hatten die Mönche noch zahlreiche Anstandsregeln zu befolgen, die uns ein deutliches Bild von der alten indischen Lebensart vermitteln. Ein Mönch, der das Haus eines Laien betrat, mußte sauber gekleidet sein, die drei vorgeschriebenen Kleidungsstücke tragen, die Augen niederschlagen; er durfte weder lachen noch lärmen noch gestikulieren. Ein *bhikṣu* durfte sich nie, sei es auch nur für eine Nacht, von seinen drei Kleidungsstücken trennen. Nacktheit war streng verboten. Auch durfte der Mönch keine Kleider von einer nicht mit ihm verwandten Nonne annehmen oder von ihr reinigen oder färben lassen; er durfte sich auch keine Kleider von einem fremden Laien besorgen lassen, außer wenn die eigenen gestohlen oder vernichtet worden waren. Es war ferner verboten, für sich oder andere wertvolle oder nach eigenem Geschmack verfertigte Kleider zu fordern oder durch Tausch sich zu beschaffen. Ein neues Gewand mußte durch Indigo, Schmutz oder schwarzen Farbstoff verunreinigt werden, denn ein Mönch sollte keine allzu schönen Kleider tragen. Die Bekleidung mußte korrekt getragen und durfte nicht nachlässig um den Körper gewunden werden. Ehe sich ein Mönch eine Hütte erbaute, mußte er wegen der Wahl des Ortes die anderen um ihre Zustimmung bitten und um die Hütte herum einen freien Raum lassen, damit die Nachbarn nicht gestört würden. Ein *bhikṣu* durfte sich nicht willkürlich auf ein Bett oder einen Stuhl fallen lassen, nicht in ein Bett steigen, ohne die Sandalen ausgezogen und die Füße gewaschen zu haben. Er durfte weder Lager noch Stühle benutzen, deren Füße höher als acht Zoll waren. Es war ihm verboten, sich an einem abgelegenen Ort neben einer Frau, selbst wenn diese eine Nonne war, niederzulassen. Er durfte die Nahrung eines anderen nicht mit Begierde anschauen. Er muße korrekt essen; er sollte den Mund erst dann öffnen, wenn der bereite Bissen nahe genug war, die Nahrung nicht wieder ausspeien, die Wangen nicht aufblasen, die Speise im Munde nicht hin- und herbewegen, nicht beim Essen die Zunge herausstrecken, nicht schmatzen und

nicht die Finger ablecken. Er sollte nur alle vierzehn Tage einmal baden, außer an sehr heißen Tagen, bei Fieberanfällen und wenn er staub- und schweißbedeckt war. Er sollte nicht wie ein Kind im Wasser spielen.

Die Reinigung der Hütten, der Gebrauchsgegenstände, der Kleider und der verschiedenen Klosterräume war genau geregelt. Es war den Mönchen verboten, an leichtfertigen Gesang-, Musik- und Tanzvorstellungen teilzunehmen. Sie durften keiner militärischen Übung beiwohnen, selbst wenn sie in einem Militärlager wohnten; auch durften sie nicht mehr als drei Nächte an einem solchen Ort verbringen. Ein Mönch sollte es vermeiden, mit einer Frau zu reisen, selbst wenn es eine Nonne war. Handelte es sich um eine zufällige Begegnung, so durfte er mit ihr keine größere Wegstrecke zurücklegen als die, welche zwei Dörfer trennt. Nur bei der Überquerung eines Flusses durfte er sich mit ihr auf demselben Schiff befinden. Es war ihm untersagt, mit Dieben zu reisen, wenn er sie als solche erkannt hatte. Er durfte weder Gold noch Silber besorgen noch solches annehmen. Er durfte keinen Handel treiben, weder ein- noch verkaufen und folglich keinen Beruf haben, der ihm Geld einbrachte. Er durfte nichts veräußern, was der Gemeinschaft als ungeteiltes Gut geschenkt worden war. Es war ihm nicht gestattet, Ackerbau zu treiben oder dies von anderen zu seinen Gunsten tun zu lassen, weil die Erdarbeit viele Tierchen vernichtet. Nur an anderen Mönchen, und folglich unentgeltlich, konnte er die ärztliche Kunst ausüben. Seine medizinischen Kenntnisse wie auch die von ihm benutzten Heilmittel waren dürftig. Die kranken Mönche mußten von ihren nächsten Ordensbrüdern gepflegt werden; nur in sehr schweren und seltenen Fällen durfte ein Laienarzt zu Hilfe gerufen werden, wie der berühmte Jīvaka, der den Buddha pflegte. Die Kranken genossen gewisse Erleichterungen der Disziplin. Die Heilmethode war entweder religiöser (Heilung durch Mitleiden, Versenkung, verbunden mit Atemübungen) oder magischer (Heilung durch Zauber und Beschwörung) oder medizinischer Natur (Heilung durch Anwendung von Arznei, Diät und Chirurgie).

Wir haben weiter oben (s. S. 29) bei der Behandlung des *Bhikṣuvibhaṅga* gesehen, welches die von den Mönchen zu meidenden moralischen Vergehen waren, und von den darauf stehenden Strafen gehört. Ohne darauf noch einmal zurückzukommen, wenden wir uns nun den eigentlichen religiösen Übertretungen zu, deren die Mönche sich zu enthalten hatten.

Das religiöse Hauptvergehen war natürlich der Versuch, ein Schisma herbeizuführen *(saṃghabheda)*. Er wurde zusammen mit Vater-, Mutter-, Arhatmord und Verwundung eines Buddha den fünf unverzeihlichen (*ānantarya*, „unmittelbaren") Missetaten zugerechnet, die den Täter unweigerlich und sofort in die Tiefe der Hölle stürzten. Jede Handlung, die der Unversehrtheit und der Ruhe des Saṃgha schaden konnte, wurde als Verstoß betrachtet: die Erregung eines Zwiespaltes unter den Mönchen; einen anderen Mönch schlagen, bedrohen oder beschimpfen; einem Streit zwischen *bhikṣu* schadenfroh zusehen;

einen Mönch aus Bosheit ungerecht anklagen. Als Delikt galt ferner undisziplinierte oder rebellische Geisteshaltung: Widerstand gegen das Anhören berechtigter Ermahnungen; Anwendung von List und Ausflüchten, um sich als unschuldig hinzustellen; Auflehnung gegen einen Beschluß der Gemeinschaft, den man zuerst angenommen hatte; Weigerung, sich den Strafen, die der Saṃgha beschloß, zu unterwerfen; Verlangen von Milde für einen schuldigen Mönch. Es war verboten, den Laien mitzuteilen, daß dieser oder jener *bhikṣu* übernatürliche Kräfte besaß, selbst wenn dies der Wahrheit entsprach, oder daß irgendeiner einen schweren Fehler begangen hatte. Man durfte eine Frage, die durch die Gemeinschaft eine rechtmäßige Regelung erfahren hatte, nicht wieder zur Diskussion stellen und die Versammlung des Saṃgha vor dem Ende einer Diskussion nicht verlassen, ohne seine Meinung abgegeben zu haben. Die Lehre durfte nicht von einem Laien gepredigt werden; man konnte sie nicht vor einer Frau verkündigen, wenn nicht ein Mann, der die Lehre gut kannte, zugegen war, um die Richtigkeit des Gesprochenen zu bezeugen. Es war untersagt, den *dharma* einer Person zu predigen, die keine würdige Haltung einnahm, außer wenn sie durch Krankheit daran gehindert war. Als unwürdig galt das Tragen eines Sonnenschirmes bei der Predigt, eines Stockes oder irgendwelcher Waffen, von Sandalen oder anderen Schuhen, eines Turbans oder einer sonstigen Kopfbedeckung; ferner war es nicht gestattet, dabei in einem Wagen zu sitzen oder höher als der Prediger zu sitzen oder zu sitzen, während dieser stand, liegend zuzuhören, vor dem Mönch hin- und herzugehen, mitten auf der Straße sich fortzubewegen, während der *bhikṣu* an deren Rand dahinschritt. Auch die Beziehungen zwischen Mönchen und Nonnen waren strengen Regeln unterworfen; die Gemeinschaft der Nonnen war der Mönchsgemeinschaft unterstellt, und diese bestimmte Erzieher, Prediger und Vorsteher für sie. Es war daher einem *bhikṣu* verboten, den *bhikṣuṇī* zu predigen, wenn er nicht von der Gemeinschaft dazu bestellt worden war, oder dies nach Sonnenuntergang zu tun; er durfte das Nonnenkloster nicht betreten, ohne beauftragt zu sein, einer kranken Nonne beizustehen. Ein Mönch mußte eine Nonne zurechtweisen, die in einem Laienhause, in dem sich andere *bhikṣu* befanden, den Laien Befehle erteilte.

Die *Vinaya-piṭaka* beschreiben eingehend die Rechtsverfahren *(karman)*, auf Grund deren die Gemeinschaft die schuldigen Mönche anklagte und endgültigen *(pārājika)* oder zeitweiligen *(saṃghāvaśeṣa)* Ausschluß über sie verhängte. Diese genaue gesetzliche Regelung bezweckte nicht nur, die Gemeinschaft gegen den schlechten Einfluß gewisser Mönche zu schützen, sondern auch, die Angeklagten, solange ihre Schuld nicht bewiesen war, vor schlechten Elementen zu bewahren und zu verhindern, daß tugendhafte *bhikṣu* infolge falscher Beschuldigungen ausgestoßen wurden. In drei Fällen war das Verfahren ungültig: ein Mönch allein konnte keinen anderen ausstoßen; eine Versammlung von weniger als vier Mitgliedern konnte keine Strafmaßnahme

treffen; eine Gemeinschaft konnte eine andere nicht verstoßen. Die Befugnisse der Gemeinschaften von vier bis zwanzig Mitgliedern waren beschränkt. Nur diejenigen, die mehr als zwanzig Mitglieder zählten, waren ermächtigt, alle Fälle zu richten. Wenn die Gemeinschaft eine derartige Angelegenheit zu behandeln hatte, trat sie zusammen, und eines der berufensten Mitglieder war dazu bestimmt, die Bekanntmachungen *(jñapti,* Pāli: *ñatti),* die gewöhnlich dreimal wiederholt wurden, in bezug auf das Verfahren und die auferlegten Strafen zu tätigen. Schweigen der Gemeinschaft bedeutete Zustimmung. Es ergaben sich unterschiedliche Situationen, je nachdem, ob der Angeklagte seine Schuld bekannte oder nicht, Reue bezeugte, um mildernde Umstände bat, seine Unschuld beteuerte, die Rechtmäßigkeit des Verfahrens bestritt oder eine Gegenklage erhob. Wenn die Sache in Streit ausartete, konnte zu einer allgemeinen Gegenüberstellung oder zu einem Versöhnungsversuch geschritten werden. Eines dieser Verfahren bestand in der Einberufung der Versammlung im Saal des Poṣadha, wo man eine allgemeine Beichte durchführte. Die Versammlung konnte einen Mönch seines Amtes entheben, ihm einen Verweis erteilen oder ihn begnadigen oder auch ihn exkommunizieren. In bestimmten Fällen wurden angeklagte Mönche für nicht verantwortlich erklärt, insbesondere galt dies für zeitweise und unheilbare Geisteskranke, Blödsinnige, schwer Leidende, für solche, die die Bestimmungen nicht kannten oder eines im Vinaya nicht vorgesehenen Vergehens schuldig waren, und jene, die gegen ihren Willen oder im Traum gehandelt hatten. Die schuldigen Mönche wurden, wie wir gesehen haben, nicht zu den Feierlichkeiten des Poṣadha zugelassen. Während der Dauer ihrer Amtsenthebung oder Prüfungszeit durften sie an keiner Versammlung teilnehmen, bei der die Gemeinschaft Entscheidungen zu treffen hatte. Wenn sie ihre Strafe abgebüßt hatten, versammelte sich die Gemeinschaft, und sie baten durch die Vermittlung eines dazu befugten Mönches, der eine entsprechende Erklärung vortrug, um Vergebung und Wiederaufnahme in den Saṃgha (Vin. I, 317—333).

Nach ihrer Ordinierung verblieben die Mönche zehn Jahre lang unter der Vormundschaft der ihnen zugewiesenen Lehrmeister. Es gab zwei Arten von Lehrern: die Sittenlehrer *(upādhyāya,* Pāli: *upajjhāya),* die sie in der Disziplin unterrichteten und ihre Führung überwachten, und die geistlichen Lehrer *(ācārya,* Pāli: *ācariya),* die sie in der Lehre unterwiesen. Die Jünger wohnten mit ihren Lehrern zusammen und wurden deshalb *sārdhaṃvihārika* (Pāli: *saddhiṃvihārika*), etwa Mitbewohner oder Genosse im *vihāra,* in ihrer Beziehung zu den *upādhyāya* und *antevāsika,* ‚Schüler', in ihrem Verhältnis zu den *ācārya* genannt. Die Stellung des Schülers dem Lehrer gegenüber ähnelte der im Brahmanismus üblichen. Die Jünger waren die Diener ihrer Lehrer und hatten diesen ständig zur Seite zu stehen. Sie halfen ihnen beim Ankleiden, begleiteten sie auf allen Reisen, hielten ihre Kleidung und ihre persönlichen Dinge in Ordnung und reinigten vorschriftsmäßig ihre Zelle samt Mobiliar;

sie nahmen ihnen so den größten Teil der äußeren Beschäftigungen ab. Als Gegenleistung hatten die Lehrer ihre Schüler nicht nur zu unterrichten und zu beaufsichtigen, sie mußten vielmehr auch dafür sorgen, daß diese immer die nötige Nahrung erhielten, bei Krankheit sie in der erforderlichen Weise pflegen und ihnen jederzeit moralisch beistehen, wenn Zweifel oder Mutlosigkeit sie überfielen. Von dieser Vormundschaft frei waren die jungen Mönche auf Reisen, bei Krankheit, bei der Pflege eines Kranken, wenn sie als Waldeinsiedler lebten oder außerordentliche Tugenden aufwiesen. Zehn Jahre nach der Ordination wurden sie bestätigte Mönche. Damit endete die Vormundschaft ihrer Lehrer, ausgenommen wenn schlechte Führung oder Unkenntnis der Lehre eine Verlängerung erforderlich machte. Die bestätigten Mönche konnten ihrerseits Sittenlehrer oder geistliche Lehrer werden, wenn ihr diesbezügliches Wissen als ausreichend befunden wurde.

Die Mönche unterwarfen sich asketischen Regeln *(dhūtaguṇa,* Pāli: *dhūtaṅga).* Wahl und Zahl dieser Regeln wurden ihnen freigestellt: z. B. im Walde zu leben; nur drei Kleider oder nur einen Eßnapf zu besitzen; sich nur mit staubigen Lumpen zu bekleiden; nur erbettelte Nahrung zu sich zu nehmen; von Haus zu Haus zu betteln; sich nur einmal zum Essen niederzusetzen; nur einmal am Tage, und zwar vor Mittag, zu essen; am Fuße eines Baumes, im Freien, an einer Leichenverbrennungsstätte zu leben; in sitzender Haltung zu schlafen; sich an jedem beliebigen Ort niederzulassen. Eine gewisse Zahl von Mönchen zog sich in den Wald zurück, um nach diesen Regeln zu leben; sie wurden Waldeinsiedler *(āraṇyaka,* Pāli: *āraññaka)* genannt (Vin. V, 131, 193).

Das tägliche Leben der Mönche war — selbst ohne die Befolgung solcher asketischen Regeln — ziemlich hart. Sie standen bei Tagesanbruch auf, wuschen sich, nahmen ein wenig kalte Nahrung zu sich und verrichteten dann, je nach Amtsalter, verschiedene Arbeiten: Reinigung des Klosters, Meditation, Studium oder Unterricht. Um die Mitte des Vormittags gingen sie in die nächste Ortschaft, um ihre Nahrung zu erbetteln; nach der Rückkehr ins Kloster nahmen sie ihre Mahlzeit ein, nachdem sie die erhaltenen Lebensmittel mit den kranken und gehunfähigen Gefährten geteilt hatten. Der Nachmittag war der Meditation, dem Studium und dem Unterricht gewidmet; diese Tätigkeiten erstreckten sich oft bis spät in den Abend hinein, ohne daß auch nur ein leichtes Mahl eine Unterbrechung geboten hätte. Zuweilen wurde eine Gruppe von Mönchen von einem Laien zum Mittagessen eingeladen; danach predigten die Gäste ihm und seiner Familie, antworteten auf deren Fragen und ermahnten sie, nach den fünf Regeln *(śīla)* zu leben. Mönche auf der Wanderung wurden oft auf diese Weise bewirtet; geschah dies nicht, so rasteten sie im Schatten eines Baumes am Wegesrand und aßen die erbettelte Nahrung. Oft mußten sie auch die Nacht, nach langer Meditation, unter einem Baum verbringen.

Zu Lebzeiten des Buddha beschränkte sich der Kultus auf die dem Buddha gezollte Verehrung. Die Mönche durften sich ihm nur mit entblößter rechter Schulter nähern; sie grüßten ihn, indem sie sich tief verneigten, die Hände nach der indischen Art des *añjali* zusammenlegten, um sich dann nicht vor ihm, sondern an seiner Seite niederzusetzen. Beim Abschied grüßten sie ihn auf dieselbe Weise; dann taten sie das *pradakṣiṇa*, d. h. sie gingen langsam um ihn herum, ihn immer zur Rechten behaltend, wie die Erde um die Sonne.

Es scheint jedoch, daß der Reliquienkult sehr früh eingesetzt hat. Wie wir gehört haben, soll die Teilung der Asche des Buddha, kurz nach dem Parinirvāṇa, zur Ursache eines Streites zwischen verschiedenen Stämmen des mittleren Gangesbeckens geworden sein. Sicherlich kann man die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung anzweifeln, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß die Reliquien des Erhabenen gleich nach seinem Tode als kostbare Talismane gegolten haben. In der Tat beweisen mehrere Legenden, daß in Laienkreisen geglaubt wurde, die Verehrung der Überreste des Buddha gewähre übernatürlichen Schutz gegen mancherlei Mißgeschicke bzw. verleihe Wunderkraft für profane Unternehmungen, z. B. militärische oder kommerzielle. Bestimmten Quellen zufolge soll man noch zu Lebzeiten des Buddha einen Reliquienkult mit seinen Haaren und Nagelresten getrieben haben. Diese Art von Verehrung hat an sich nichts Unglaubwürdiges, aber die in denselben Erzählungen gelieferten Beschreibungen der Reliquienkästchen lassen Zweifel daran aufkommen. Diese körperlichen Abfälle des Buddha sollen nämlich in *stūpa*, d. h. Grabhügeln, oder in Urnen derselben Form aufbewahrt worden sein; dies wäre allerdings, solange der Erhabene noch am Leben war, sinnlos gewesen. Die Phantastik dieser Darstellungen legt den Schluß nahe, daß der Reliquienkult erst nach dem *Parinirvāṇa* begonnen hat und demzufolge hauptsächlich und ursprünglich ein Totenkult ist.

Ein *stūpa* war nichts anderes als ein Hügel, den man an jener Stelle aufführte, wo nach der Verbrennung die Asche einer bedeutenden Persönlichkeit, eines Laien oder eines Mönches, vergraben worden war. Diese Überreste wurden vorerst in eine Urne getan, die die Form des Hügels hatte; dies geht aus den ältesten, noch vor unserer Zeitrechnung zu datierenden Beschreibungen hervor und ist bis heute üblich. Dieser Brauch scheint im alten Indien allgemein verbreitet gewesen zu sein, jedenfalls im mittleren Gangesbecken, wo diese G abhügel ziemlich zahlreich gewesen sein müssen. Ihre Maße und Verzierungen hingen von der Bedeutung des Verstorbenen ab. Da die Schrift in dieser Gegend und in jener fernen Zeit unbekannt oder jedenfalls nur wenig geläufig war, gab keine Inschrift Kunde von Namen und Titel dieser Menschen; deren Andenken erlosch infolgedessen rasch oder verwandelte sich in Legende. Dies erklärt, warum man bald einige dieser Grabhügel, wahrscheinlich die größten, als die der früheren Buddha ansah und daß die buddhistische Überlieferung sie sehr bald als die der Vorgänger des Śākyamuni

betrachtete. Mehrere Berichte erzählen vom stūpa des Buddha Kāśyapa, dessen Überreste der Erhabene selbst in der Erde neben einem Dorf in Kośala, südlich von Śrāvastī, gefunden hätte. Man könnte dies für eine reine Legende halten, wenn nicht eine Inschrift von Aśoka mit Sicherheit bezeugte, daß dieser fromme Kaiser selbst den stūpa des Buddha Konākamana[2], des Vorgängers desselben Kāśyapa, der der letzte der früheren Buddha war, um das Doppelte vergrößern ließ. Dies beweist, daß man schon vor Aśoka – d. h. spätestens um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung – glaubte, den stūpa des Buddha Kāśyapa gefunden zu haben, und man ihm einen Kult widmete; andernfalls hätte der Kaiser diesem letzteren, der dem Śākyamuni näherstand, den Grabhügel zugesprochen, den er vergrößern ließ.

Wir müssen noch einige Worte über den Orden der Nonnen oder der *bhikṣuṇī* (Pāli: *bhikkhunī*) sagen. Wir haben gehört, daß der Buddha gegen seinen Willen auf das Drängen Ānandas hin seine Zustimmung zur Gründung dieses Ordens gab. Dieses Widerstreben würde die besondere Strenge der Regeln erklären, die den Nonnen auferlegt waren. Sie waren den Mönchen untergeordnet; sie hingen hinsichtlich der Erziehung und der zu treffenden Entscheidungen von ihnen ab und konnten in keinem Falle einen *bhikṣu* beschuldigen oder zurechtweisen; selbst die älteste unter ihnen mußte sich dem jüngsten Mönch gegenüber ehrerbietig verhalten. Außerdem war die Zahl der Vergehen, für die sie ausgeschlossen, ihres Amts enthoben werden oder einen Verweis erteilt bekommen konnten, viel größer als bei den *bhikṣu*. So wurden bestimmte Verstöße, die bei den Mönchen nur die Enthebung zur Folge hatten, mit dem endgültigen Ausschluß bestraft; andere, für welche die Mönche nur einen Verweis bekamen, trugen den *bhikṣuṇī* eine mehr oder weniger lange Bußzeit ein, während derer sie sich der Gemeinschaft fernhalten mußten. Trotz dieser strengen Maßregeln wurde die Gründung des Nonnenordens von den Mönchen bedauert, und der Hauptvorwurf, den Kāśyapa Ānanda beim ersten Konzil machte, zielte eben darauf, daß er diese Gründung begünstigt hätte. Man legte sogar folgende Prophezeiung in den Mund des Buddha: das Gesetz würde tausend Jahre bestanden haben, wenn die Mönche allein gewesen wären; das Vorhandensein des Nonnenordens jedoch würde diese Dauer auf fünfhundert Jahre herabdrücken. Es scheint, daß dieses Stück Überlieferung am Anfang unserer Zeitrechnung sich herausgebildet hat und daß die Mönche damals die Nonnen für die Prüfungen verantwortlich gemacht haben, denen der Saṃgha wahrscheinlich durch die Barbareninvasion ausgesetzt war. In Wirklichkeit ist es so, daß die Rolle, die der Nonnenorden in der Geschichte gespielt hat, ganz unbedeutend ist, und alles läßt darauf schließen, daß die Nonnen ergeben die bescheidene Stellung auf sich nahmen, in der die *bhikṣu*

2 Inschrift von Nigalisagar (Nigliva), im nepalischen Terai, etwa 250 km nordwestlich von Patna. Siehe *J. Bloch*, Les inscriptions d'Aśoka, Paris 1950, S. 158.

sie hielten. Die Überlieferung hat das Andenken mancher dieser heiligen Frauen bewahrt, ihre Tugend, ihre Aufopferung und ihre Weisheit gelobt. Sehr viel später bringen gewisse indische Literaturwerke – allerdings nicht buddhistische, wie kaum bemerkt zu werden braucht – die *bhikṣuṇī* mit unlauteren Tätigkeiten in Zusammenhang, indem sie sie als Zuhälterinnen und Spioninnen darstellen; ja, sie schaffen sogar den Typus der buddhistischen Nonne in Gestalt einer höchst leichtfertigen und in allerlei Intrigen sehr bewanderten Person, die unter der Maske der Heiligkeit sich überall Zutritt verschafft.

III. DER ALTE BUDDHISMUS

1. Die Geschichte [1]

Der alte Buddhismus, dem gewöhnlich der Name Hīnayāna, „Kleines Fahrzeug", beigelegt wird – so nannten ihn verächtlich die Anhänger des Mahāyāna, des „Großen Fahrzeuges" –, scheint älter als dieser letztere zu sein und dem Urbuddhismus näher zu stehen. Er blieb neben dem Mahāyāna bestehen und ist noch heute die blühendste Religion Südostasiens.

Die Geschichte des alten Buddhismus ist sehr unzureichend überliefert. Das vorhandene Material, die singhalesischen Chroniken *Dīpavaṃsa* und *Mahāvaṃsa*, die verschiedenen *Vinayapiṭaka* und einige andere Werke, weichen oft voneinander ab, wenn sie sich nicht gar widersprechen. Ferner ist das von der Epigraphik und der Archäologie gelieferte Beweismaterial, obwohl sehr viel zuverlässiger, noch allzu fragmentarisch.

Das Konzil von Vaiśālī hatte die bedeutende Macht der disziplinwidrigen und zwietrachterregenden Elemente, die sich im Kern der Gemeinschaft befanden, sichtbar werden lassen. In Wirklichkeit handelte es sich dabei um nichts Neues, denn die Überlieferung erwähnt ihr Vorhandensein schon zu Lebzeiten des Buddha, wo sie sich besonders um die unheilvolle Gestalt des Devadatta kristallisiert hatten, und auch für die Epoche nach dem Tode des Meisters, als man Mahākāśyapa anklagte und genötigt war, das Konzil von Rājagṛha einzuberufen. Das Fehlen eines Oberhauptes an der Spitze des Saṃgha führte bald zum Sieg dieser Elemente und zur Spaltung der Gemeinschaft in zwei entgegengesetzte Richtungen, eine lockere und eine strenge, die einander mit wachsender Schärfe gegenüberstanden.

Wenige Jahre nach dem Konzil von Vaiśālī – gewissen Quellen zufolge im Jahre 137 nach dem Parinirvāṇa, nach anderen Angaben, die jedoch stärkeren Zweifeln unterliegen, im Jahre 116 oder 160 – vollzog sich die Spaltung. Ein Mönch von Pāṭaliputra, der durch Tugend und Wissen große Autorität

1 Es gibt nur sehr wenige gültige Gesamtdarstellungen dieser Periode. Das Buch von *Kern*, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Leipzig 1884, ist heute weit überholt. Das beste ist jenes von *Lamotte*, Histoire, S. 244–283, 297–388, 424–493, 537–606, aber der zweite Band, der einzig erschienene, endet im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung.

erlangt hatte und in verschiedenen Berichten unter dem Namen Mahādeva angeführt wird, verkündigte folgende fünf Punkte[2]:

1. Ein Arhat kann im Traum von den Töchtern des Māra verführt werden, d. h. er kann nächtliche Samenergüsse haben,
2. er ist noch nicht frei von Unwissenheit,
3. er hat noch Zweifel,
4. er kann mit fremder Hilfe auf dem Erlösungswege fortschreiten,
5. er kann die Übung zur Sammlung fördern, indem er gewisse Worte spricht.

Die Gemeinschaft in Pāṭaliputra, welcher Ort als Hauptstadt von Magadha einen großen Aufschwung genommen hatte und an die Stelle von Rājagṛha getreten war, teilte sich bald in zwei feindselige Parteien: die eine billigte die fünf Punkte, die andere verwarf sie entschieden. Die Spaltung dehnte sich schnell auf die anderen Klöster des Landes aus, und der Streit wurde um so heftiger, als gewisse „Ältere" *(sthavira*, Pāli: *thera)*, welche durch Weisheit, Tugend und hohes Alter über Einfluß verfügten, zugunsten der fünf Punkte Stellung nahmen. Man zog den König von Magadha – vielleicht war es Mahāpadma, ein Prinz aus der Nandadynastie – zu Rate; aber dessen Unkenntnis oder Gleichgültigkeit in religiösen Fragen ließen es zu keiner günstigen Lösung kommen. Man berief ein Konzil nach Pāṭaliputra ein; dieses konnte jedoch nur die unwiderrufliche Spaltung des Saṃgha feststellen. Die Anhänger der fünf Punkte, die sich rühmten, in der Mehrzahl zu sein, bezeichneten sich als Mahāsāṅghika, während ihre Gegner, welche die Meinung der meisten „Älteren" für sich hatten, sich Sthavira nannten. Dies ist wahrscheinlich der Kern dieses Ereignisses der buddhistischen Geschichte, über das die Berichte stark auseinandergehen und unklar sind.

Dieses erste Schisma scheint den Einheitskräften der Gemeinschaft einen schweren Schlag zugefügt zu haben, dem mehrere andere bald darauf folgten, wenn man den wenigen Berichten, über die wir verfügen, Glauben schenken will[3]. Ungefähr ein halbes Jahrhundert später – also am Anfang des 3. vorchristlichen Jahrhunderts – soll Vātsīputra, ein von den Sthavira bekehrter Brahmane, eine Theorie verteidigt haben, derzufolge es eine Person *(pudgala)* gibt, die, weder identisch mit den fünf Gruppen *(skandha)* noch verschieden von ihnen, wiedergeboren wird und auf diese Weise die logische Folge der verschiedenen Existenzen wie auch die rechte Vergeltung der Taten sichert

2 Siehe: *E. Lamotte,* Histoire, S. 297–319; *A. Bareau,* Les premiers Conciles bouddhiques, Paris 1955, Kap. 3; *E. Frauwallner,* Die buddhistischen Konzile, ZDMG 102, 1952, 240–261.
3 Über die verschiedenen Sekten vgl. *E. Lamotte,* Histoire, S. 571–606; *M. Walleser,* Die Sekten des alten Buddhismus, Heidelberg 1927; *P. Demiéville,* L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha, MCB 1, 1931–32, S. 15–64; *N. Dutt,* Early monastic Buddhism, 2, Kalkutta, 1945, S. 47–206; *A. Bareau,* Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Saigon 1955, S. 15–35 und passim.

und selbst nach dem Nirvāṇa fortbesteht. Er soll viele Anhänger gehabt haben, jedoch auf den entschlossenen Widerstand der anderen Mönche gestoßen sein, die in dieser „Person" oder diesem „Individuum" einen Ersatz für das Selbst *(ātman)* und das vitale Prinzip *(jīva)* sahen, deren Existenz von dem Buddha selbst geleugnet worden war. Auf diese Weise wäre die Sekte der Vātsīputrīya entstanden, die eine der mächtigsten und blühendsten des alten Buddhismus werden sollte. Auf eine Beziehung zu den beim Konzil von Vaiśālī verurteilten Mönchen, den Vṛjiputraka, läßt nichts schließen, obwohl ihr Name in Pāli, Vajjiputtaka, dies nahelegen könnte. Ebensowenig haben sie etwas mit den Bewohnern dieser Gegend zu tun, und ebensowenig stammten sie – wie Przyluski fälschlich vermutete – aus dem Gebiet der Vatsa, deren Hauptstadt Kauśāmbī war[4].

Diese Spaltung innerhalb der Sthavira war nur die erste in einer langen Reihe. Einige Jahre später, vermutlich unter der Herrschaft des Königs Aśoka, entbrannte erneut ein heftiger Streit unter den Sthavira, die sich von den Vātsīputrīya getrennt hatten. Gewisse Lehrer behaupteten, daß alles besteht *(sarvam asti)*, die vergangenen und zukünftigen Dinge in gleicher Weise wie die gegenwärtigen. Die Geschichte dieses Konfliktes bleibt unklar, da die vorhandenen Quellen sehr fragwürdig sind[5]. Es scheint so, als ob die Diskussion wieder in Pāṭaliputra begonnen und der König von Magadha, diesmal der große Aśoka, versucht hätte, die Geister durch die Einberufung eines neuen Konzils zu besänftigen. Bei diesem hätten die Meinungen der Neuerer, die sich als Sarvāstivādin bezeichneten, jenen ihrer Gegner, die sich orthodoxe Sthavira oder Vibhajyavādin (Verteidiger des zu Unterscheidenden) nannten, ergebnislos entgegengestanden. Nach dem Fehlschlagen seines Schlichtungsversuches hätte der König gegen die Sarvāstivādin bestimmte Maßnahmen ins Werk gesetzt, die zu ihrer Flucht nach Kashmir unter der Führung von Madhyāntika Anlaß gaben. Diese trugen das Wort des Buddha auf diese Weise in jene entlegene Gegend. Drei Erlasse des Aśoka, in denen Mönche wegen Erregung eines Schismas verurteilt werden, scheinen sich auf die durch die Sarvāstivādin hervorgerufene Spaltung zu beziehen und bestätigen also epigraphisch diese an sich freilich sehr unklare Begebenheit[6].

Das wichtigste Ereignis für den Buddhismus unter der Herrschaft Aśokas ist seine Ausbreitung über die Grenzen der indischen Halbinsel hinaus. Diese wurde durch die Bekehrung und die Frömmigkeit des großen Königs, von denen seine Edikte zeugen, gefördert[7]. Den singhalesischen Urkunden zufolge

4 *J. Przyluski,* Concile, S. 330.
5 Siehe *E. Frauwallner,* Die buddhistischen Konzile; *A. Bareau,* Les premiers conciles bouddhiques, Kapitel 4; *Dīpavaṃsa,* Kapitel 7, Vers 34–59; *Mahāvaṃsa,* Kapitel 7, Vers 267–282.
6 *J. Bloch,* Les incriptions d'Aśoka, Paris 1950, S. 152–153.
7 Siehe *E. Lamotte,* Histoire, S. 319–340; *A. Bareau,* Les sectes bouddhiques, S. 35 bis 55; *Dīpavaṃsa,* Kapitel 8, Vers 1–13; *Mahāvaṃsa,* Kapitel 12, Vers 1–55.

wären kurze Zeit nach dem Konzil Missionare ausgesandt worden, und zwar nach Kashmir, Gandhāra (Gegend von Kabul), Mahisamaṇḍala (Gegend von Mysore oder Berār?), nach Vanavāsi (Norden von Kannara), nach Aparanta (Gujerat), nach Mahāraṭṭha (mahrattisches Land), nach Yonaraṭṭha („Land der Griechen", Baktriana, Sogdiana), nach dem Himālaya, nach Suvaṇṇabhūmi (Burma?) und nach Ceylon, welches, der Überlieferung nach, durch Mahinda, den Sohn oder jüngsten Bruder des Aśoka, bekehrt wurde. Nichts konnte den auf diese Weise dem Buddhismus verliehenen Impuls mehr aufhalten, weder die Verfolgungen, die gleich nach dem Zerfall der Mauryadynastie am Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. stattfanden, noch die Barbareninvasionen, die Jahrhunderte hindurch erfolgten. Von Kashmir und von Gandhāra drang er bald nach Ost-Iran vor, dann nach Zentralasien; den Karawanen folgend, erreichte er China schon im 1. Jahrhundert n. Chr., um vier Jahrhunderte später bis Japan vorzustoßen. Die Schiffe der mutigen tamulischen Seefahrer trugen ihn von Bengalen, der östlichen Küste des Dekkhan, und Ceylon aus in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung nach Indochina und der Malaischen Inselgruppe.

Als wichtigste Ereignisse während der vier Jahrhunderte nach der Herrschaft Aśokas sind eine Reihe von Schismen zu nennen, die auf die viel älteren der Mahāsāṅghika, der Sthavira, der Vātsīputrīya und der Sarvāstivādin folgten. Die Umstände, die dazu führten, sowie die Daten sind unbekannt; das geringe überlieferte Beweismaterial beruht – wie es scheint – vorwiegend auf Legenden. Jedoch erweisen einwandfreie Dokumente, insbesondere zahlreiche über ganz Indien verstreute Inschriften, schon zu Beginn des 2. und 3. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung das Bestehen des größten Teils der aus diesen Schismen hervorgegangenen Sekten. Es ist glücklicherweise möglich, die verschiedenen Angaben, die sich auf die Abtrennung dieser Sekten beziehen, miteinander in Einklang zu bringen und in dieser Hinsicht eine Darstellung zu geben, die den geschichtlichen Anforderungen gerecht wird.

Wie wir sahen, hat sich vom Stamm der Sthavira zuerst der Zweig der Vātsīputrīya gelöst. Aus diesem entstanden später vier Sekten: die Dharmottarīya, die Bhadrayānīya, die Sammatīya und die Ṣaṇṇagarika oder Ṣaṇḍagiriya. Es scheint, daß unter der Herrschaft Aśokas vom Stamm der Sthavira die wichtige Sekte der Sarvāstivādin sich abspaltete, aus der später die der Sautrāntika oder Sāṅkrāntivādin hervorging, deren Hauptschule wahrscheinlich die der Dārṣṭāntika gewesen ist. Die kleine Sekte der Kāśyapīya oder Suvarṣaka verfocht eine Kompromißthese zwischen den beiden entgegengesetzten der Sarvāstivādin und der Nicht-Vātsīputrīya-Sthavira, die den Namen Vibhajyavādin annahmen. Diese teilten sich wiederum in Mahīśāsaka, aus welchen später die Sekte der Dharmaguptaka hervorging, und in Theravādin. Vermutlich hat zwischen diesen und den Mahīśāsaka zunächst ein geographischer Unterschied bestanden: die Theravādin hatten sich in Ceylon und im

südlichen Dekkhan festgesetzt, die anderen im übrigen Indien; erst später bildeten sich Unterschiede in Lehre und Schriften heraus, die übrigens sehr geringfügig waren. Unter den Theravādin von Ceylon vollzogen sich ebenfalls einige Schismen, über die wir manches wissen. Wenige Jahre vor Beginn unserer Zeitrechnung trennten sich die in dem kurz vorher gegründeten Kloster von Abhayagiri in Anurādhapura wohnenden Mönche von jenen, die sich im älteren Kloster Mahāvihāra aufhielten, und nannten sich Dhammaruciya. Dieser Streit machte die Einberufung einer lokalen Synode notwendig; danach soll der singhalesisch-buddhistische Kanon zum ersten Male niedergeschrieben worden sein. Ein Jahrhundert später kam es zu einem neuen Schisma in Anurādhapura, im Kloster von Dakkhiṇa, das den Dhammaruciya gehörte. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. ließ sich eine andere Schule, die der Sāgaliya, in dem neuen Kloster von Jetavana nieder. Die manchmal sehr heftigen Auseinandersetzungen unter den drei singhalesischen Sekten dauerten so lange, bis König Parakkama Bāhu I. befahl, von nun an die Lehre und die Gebote der alten Sekte des Mahāvihāra zu befolgen.

Wie die Sthavira, spalteten sich auch die Mahāsāṅghika in verschiedene Gruppen. Auf diese Weise entstanden sehr früh die Ekavyāvahārika, die Lokottaravādin, die vielleicht mit den erstgenannten identisch sind oder eine ihrer Schulen darstellen, und die Gokulika oder Kukkuṭika. Aus den letztgenannten gingen zuerst die Bahuśrutīya und die Prajñaptivādin, dann die Caitika hervor, die sich am unteren Lauf des Flusses Kṛṣṇā bei Amarāvatī festsetzten. Von den Caitika rühren mehrere lokale Schulen her: die Pūrvaśaila oder Uttaraśaila und die Aparaśaila, dann die Rājagirika und Siddhārthika, die die Gruppe der Andhaka oder der Sekten des Landes Andhra bildeten. Es ist noch die kleine Sekte der Haimavata hinzuzufügen, die, wie ihr Name sagt, im Himālaya ansässig gewesen sein soll, deren Ursprung jedoch im Dunkeln bleibt; denn während sie gewöhnlich einerseits als Abkömmling vom Stamme der Sthavira angesehen wird, schreibt man ihr andererseits jedoch die fünf Grundthesen der Mahāsāṅghika zu.

Später, nach dem 4. Jahrhundert n. Chr., werden Schulen genannt, die oft nur schwer den alten hier besprochenen Sekten anzugliedern sind. Wenn die Mūlasarvāstivādin, wie ihr Name besagt, behaupten, reformierte Sarvāstivādin zu sein, wenn die rein singhalesische Bezeichnung Uttarāpathaka die verschiedensten Schulen des nördlichen Indien umfaßt, so bleiben die Tāmraśātīya, die Hetuvādin und die Vetullaka in Dunkel gehüllt. Die den Hetuvādin zugeschriebenen Ansichten würden auf eine Verwandtschaft mit den Prajñaptivādin hindeuten, und diejenigen, die man den Tāmraśātīya zuschreibt, lassen auf eine solche mit den Lokottaravādin, den Andhaka und vielleicht sogar mit dem Mahāyāna schließen.

Die buddhistische Überlieferung erwähnt vor dem 4. Jahrhundert einige Ereignisse, die unsere Beachtung verdienen, obwohl auch hier Legende und

Geschichte miteinander verwoben sind. Der Zerfall der Mauryadynastie zu Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. soll eine heftige brahmanische Reaktion hervorgerufen und der König Puṣyamitra, Gründer der Śuṅgadynastie, den Buddhismus verfolgt haben. Diese Krise scheint von sehr kurzer Dauer gewesen zu sein und hat sich wahrscheinlich auf einen engen Kreis beschränkt; die Archäologie und die Literatur beweisen nämlich, daß die Ausbreitung des Dharma und des Saṃgha über ganz Indien und die benachbarten nordwestlichen Gebiete dadurch nicht verhindert worden ist. Hier haben sich hellenistische und indische Einflüsse harmonisch verbunden und die griechisch-buddhistische Kunst von Gandhāra hervorgebracht. Es ist auch die Epoche, in der die berühmten *stūpa* von Bhārhut und Sāñcī am mittleren Nordrand des Dekkhan und der von Amarāvatī an der unteren Kṛṣṇā errichtet wurden. Übrigens hat es den Anschein, als ob der Buddhismus, der viel geschmeidiger und unpolitischer als der Brahmanismus war, sehr gut mit den verschiedenen Eindringlingen, die zu der Zeit das Indusbecken, das obere Gangesbecken und den nordwestlichen Dekkhan überfluteten, ausgekommen wäre. Bei diesen Eroberern handelt es sich um die Griechen Baktriens im 2. Jahrhundert v. Chr., im 1. Jahrhundert um die Skythen und die Parther. Griechische Münzen tragen buddhistische Symbole, und der berüchtigte griechische Eroberer Menander tritt im *Milindapañha* in friedlicher Diskussion mit dem buddhistischen Mönch Nāgasena auf. Vor allem haben die skythischen Herrscher der Kuṣāṇadynastie nach ihrer Bekehrung den Buddhismus stark gefördert. Der berühmteste unter ihnen ist Kaniṣka, der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. regierte und ein ebenso eifriger Anhänger war wie Aśoka; wenn man Aśoka mit Konstantin verglichen hat, so wird Kaniṣka oft der „Chlodwig des Buddhismus" genannt.

Bestimmten Quellen zufolge soll unter seiner Herrschaft das Konzil von Kashmir stattgefunden haben, dessen Geschichte ebenso dunkel wie die des Konzils von Pāṭaliputra unter Aśoka ist[8]. Wie dieses scheint es nur einen Teil der Gemeinschaft betroffen zu haben, in diesem Fall die im nordwestlichen Indien sehr zahlreichen Sarvāstivādin. Welches auch immer der Anteil Kaniṣkas an diesem Ereignis gewesen sein mag – vielleicht haben wir es nur mit einem Abbild der Rolle zu tun, die Aśoka in der Versammlung von Pāṭaliputra gespielt hat –, so ist jedoch wahrscheinlich, daß die Sarvāstivādin von Kashmir es am Ende des 2. Jahrhunderts für notwendig hielten, ihr *Tripiṭaka* einer wichtigen Prüfung zu unterziehen, um gegen abweichende, reformatorische Tendenzen mehrerer unter ihnen aufgetretener Schulen einschreiten zu können. Die Berichte über das Konzil weichen so sehr voneinander ab und sind je für sich mit so verdächtigen Einzelheiten gespickt, daß es vergeblich sein dürfte, das tatsächlich Geschichtliche darin ermitteln zu wollen. Fünfhundert Arhat sollen ihm beigewohnt haben; das ist die gleiche Zahl wie beim Konzil von Rājagṛha, welchem es in mancher Hinsicht nur zu sehr gleicht. Die Hauptrollen hätten Pārśva, Kātyāyanīputra und vor allem Vasumitra gespielt, der wie Ānanda verdächtigt wurde, der aber auch wie jener bei der Reform des Kanons sozusagen der Prüfstein war. Vasumitra soll insbesondere die Niederschrift der *Mahāvibhāṣā* geleitet haben, dieses ungeheuren Kommentars zum wichtigsten Werk des *Abhidharmapiṭaka* der Sarvāstivādin, die im Grunde die Gesamtdoktrin dieser orthodoxen Schule enthält und nach der sie Vaibhāṣika genannt wird.

8 Vgl *E. Frauwallner,* Die buddhistischen Konzile; *Takakusu,* Paramārtha's Life of Vasubandhu, T'oung-pao, 1904, S. 269 ff.

Wie wir bereits hörten, entwickelte sich der Buddhismus in den folgenden Jahrhunderten nicht nur in Indien weiter, sondern auch außerhalb des Subkontinentes. Nur das Eindringen der Hunnen am Ende des 5. Jahrhunderts brachte schwere Nachteile für ihn mit sich, besonders im Nordwesten. Der chinesische Pilger Sung-yün, der diese Gegend zu Beginn des folgenden Jahrhunderts besuchte, klagt über die vielen Ruinen von Klöstern und *stūpa,* auf die er unterwegs traf[9]. Diese dramatischen Vorgänge waren jedoch nur von kurzer Dauer, und bald faßte der Buddhismus in den zerstörten Provinzen wieder Fuß, und in manchen blühte er wieder auf. Im übrigen Indien waren ihm, wie auch den anderen Religionen, die eingeborenen Herrscher jedweden Glaubens wohlwollend gesinnt, und er hat wahrscheinlich zur Zeit der Gupta-Kaiser (4.–6. Jahrhundert) und des Harṣa (605–647) seinen Höhepunkt erreicht.

Unter der Herrschaft des Harṣa fand die berühmte Indienreise des Hsüan-tsang statt (629–645)[10]. Dieser war nicht nur ein großer Reisender und eifriger Buddhist, sondern auch ein hervorragender Gelehrter. Er hat in seinen Reiseberichten mit echt chinesischer Genauigkeit und Objektivität ein Bild des buddhistischen Indien dieser Zeit mit vielen Einzelheiten gegeben. Sie sind vielleicht das kostbarste Dokument der Geschichte des mittelalterlichen indischen Buddhismus. Wir fassen den Inhalt kurz zusammen: Hsüan-tsang zählt in Indien und den angrenzenden nordwestlichen Gebieten mehr als 200 000 Mönche, die in ungefähr 5000 Klöstern wohnten; davon war ein Drittel zerfallen. Obwohl diese Zahlen übertrieben erscheinen, können sie bei der Abschätzung der relativen Bedeutung der Sekten als Grundlage dienen. Sieht man von der ziemlich großen Zahl der Mönche, deren Zugehörigkeit nicht bestimmt ist, ab, so bleiben ungefähr 120 000 *bhikṣu* des Hīnayāna und 65 000 des Mahāyāna. Für die ersteren gilt folgende Verteilung: 5000 Sarvāstivādin,

9 *E. Chavannes,* Voyage de Song-Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1903, 3, S. 1–63.

10 Siehe vor allem *T. Watters,* On Yuan Chwang's travels in India, 2 Bde., London 1904–1905. Auswertung der Angaben Hsüan-tsangs bei *A. Bareau,* Les sectes bouddhiques, S. 35–42, und *E. Lamotte,* Histoire, S. 596–601. Die Mönche Zentralasiens, alles Sarvāstivādin oder Mahāyānisten, werden hier nicht berücksichtigt.

65000 Sammatīya, 12000 echte Sthavira, 25000 besondere Sthavira, die in manchen Berichten Mahāyāna-Sthavira genannt werden (der Name ist problematisch), einige 1000 Lokottaravādin, weniger als 1000 Mahāsāṅghika und einige Zehnergruppen von Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Kāśyapīya und Sautrāntika. In bezug auf die geographische Verteilung ergibt sich folgendes: die Sarvāstivādin überwogen im oberen Indusbecken und waren im ganzen Gangesbecken sehr zahlreich; die Sammatīya waren vor allem in Westindien vertreten, im unteren Indusbecken, auf der Kathiawar-Halbinsel, auf der Hochebene von Malwa, und bei weitem am zahlreichsten im ganzen Gangesbecken; die Sthavira beherrschten den ganzen Dekkhan und das Gangesdelta, die rätselhaften Mahāyāna-Sthavira waren vor allem in Surāṣṭra ansässig, insbesondere auf Ceylon, in ziemlicher Zahl aber auch im Kaliṅga-Land (Circarküste) und in Bodh-Gayā; die Lokottaravādin hatten ein einziges, freilich sehr blühendes Zentrum in Bāmīyān, östlich von Kabul, die letzten Mahāsāṅghika bildeten kleine Gruppen im Nordwesten, im Gangesbecken und an der unteren Kṛṣṇā; es gab noch einige Sautrāntika im Norden des heutigen Delhi, und die letzten Mahīśāsaka, Dharmaguptaka und Kāśyapīya, sehr entartet und der Magie ergeben, führten nördlich von Peshawar, in Uḍḍiyāna, ein kümmerliches Dasein. Hinzuzufügen ist noch, daß die Sarvāstivādin mit den Anhängern des Mahāyāna die einzigen waren, die außerhalb Indiens lebten; sie waren in Zentralasien sogar zahlreicher als in ihrem Heimatland.

Hsüan-tsang spricht mit Bedauern von den zerfallenen und verlassenen Klöstern in den verschiedenen Gebieten. In Gandhāra und Uḍḍiyāna gab es Tausende solcher zerstörten Klöster, und von den einst unzähligen Mönchen blieben nur einige Dutzend übrig; dasselbe Bild bot sich dem Reisenden im nordwestlichen Teil von Kashmir in der Gegend des alten Takṣaśilā. Mehrere der heiligen Städte des Gangestales waren verlassen, so Kauśāmbī, Śrāvastī, Vaiśālī, wo der Buddha so oft geweilt hatte, und Kapilavastu, sein Geburtsort. Der alte Sitz der Mahāsāṅghika an der unteren Kṛṣṇā bei Amarāvatī und Nāgārjunīkoṇḍa war in Verfall geraten und von den Mönchen aufgegeben. An anderen Orten, in der Gegend von Kabul, in Magadha, in Orissa, am nördlichen Rand des Dekkhan hatte das Mahāyāna die alten Sekten vertrieben und blühte nun dort, wo jene einst geherrscht hatten.

I-tsing, der Indien ein halbes Jahrhundert später bereiste (671–695), bestätigt die Angaben des Hsüan-tsang, obwohl er nur kürzere Mitteilungen liefert[11]. Er berichtet ferner über das Vorkommen und die Verbreitung der Sekten außerhalb Indiens, besonders in China, Indochina und der Malaischen Inselgruppe. Danach wären die Mahāsāṅghika und die Sthavira erst spät bis Sumatra und Java vorgedrungen. Die Sarvāstivādin waren beinahe ausschließlich die Repräsentanten des Saṃgha auf diesen beiden Inseln; einige hatten

11 *J. Takakusu*, A record of the Buddhist religion, Oxford 1896.

sich in Campā (Annam) festgesetzt, in ganz Südchina waren sie zahlreich vertreten. Die Sammatīya, selten auf Java und Sumatra, bildeten die Mehrzahl der Gemeinschaft in Campā. Die Mahīśāsaka, Dharmaguptaka und Kāśyapīya, in Indien ganz verschwunden, besaßen noch einige Anhänger in Uḍḍiyāna und in Zentralasien, aber in Südchina gab es viele davon. In Shen-si und Ostchina fand man die Dharmaguptaka, ebenfalls auf Java und Sumatra. An einem wichtigen Punkt weicht I-tsing von Hsüan-tsang ab. Nach ihm waren die Mahāsāṅghika, von welchen sein Vorgänger nur noch einige im äußersten Nordwesten Indiens und bei Amarāvatī angetroffen hatte, zu seiner Zeit in Magadha und in Bengalen noch ziemlich zahlreich.

Es scheint, daß in der Folge der Niedergang des Buddhismus in Indien sehr rasch vonstatten ging. Wenn man dem tibetischen Historiker Tāranātha Glauben schenken darf, waren die Pūrvaśaila, die Aparaśaila, die Haimavata, die Kāśyapīya und die anderen Vibhajyavādin schon am Ende des 7. Jahrhunderts verschwunden und zur Zeit der Pālakönige (8.–12. Jahrhundert) nur sechs Sekten erhalten geblieben: die Vātsīputrīya, die Kaurukullaka, als wichtigste Schule der Sammatīya, die Prajñaptivādin, die Lokottaravādin, die Tāmraśātīya und die Mūlasarvāstivādin[12]; diese letzte Nachricht bezieht sich wahrscheinlich bloß auf das von Pāla beherrschte Gebiet, d. h. nur auf das untere Gangesbecken.

Der alte Buddhismus hat sich jedoch bis heute außerhalb seines Mutterlandes erhalten. Wenn er auch in Zentralasien, in China, in Japan (wo er bald vom Mahāyāna überflutet wurde) nicht lange bestanden hat, wenn er in Tibet (das zu einer Zeit bekehrt wurde, als er in Indien im Verebben war) keine Spuren hinterlassen hat, wenn er durch die islamische Eroberung auf der Malaischen Inselgruppe ausgelöscht wurde, so hat er sich doch auf Ceylon, in Burma, in Siam, in Kamboja und in Laos behauptet. In diesen fruchtbaren Ländern blüht er heutzutage mehr denn je, dank einer Art Erneuerung, die durch die Berührung der alten Kulturen Asiens mit der Zivilisation des modernen Abendlandes ausgelöst worden ist. Er scheint sich bei aller Treue gegenüber der Lehre und den Geboten des Buddha der modernen Zivilisation des Westens sehr gut angepaßt zu haben.

12 Siehe *A. Schiefner*, Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien. Sankt Petersburg, 1869, S. 175 und 274. Tāranātha vernachlässigt die Theravādin oder Sthavira, die noch lange auf Ceylon fortbestanden, wahrscheinlich auch in Südindien im 12. Jahrhundert noch vorhanden waren

2. *Die Literatur*[1]

Wird die Literatur des Urbuddhismus durch die *Sūtra* und das ihnen eng verwandte *Vinayapiṭaka* bestimmt, so die des alten Buddhismus durch die Lehrbücher und Kommentare. Beide beruhen auf dem *Sūtrapiṭaka* und dem *Vinayapiṭaka*, die das Wort des Buddha enthalten und daraus das Wesen seiner Lehre und seiner Gebote erkennen lassen.

Sicherlich fuhr man fort, jahrhundertelang nach dem ersten Schisma *Sūtra* und Vinaya-Berichte zu schaffen und vor allem die aus der ersten Zeit überlieferten umzuarbeiten, und zwar mehr hinsichtlich der Form als des Inhaltes. Aber dies ist neben der Abfassung der Lehrbücher und Kommentare nur von zweitrangiger Bedeutung.

Sehr früh schon sah man sich genötigt, die Texte, die die Lehre des Buddha enthielten, zu ordnen. Den ersten Versuch dieser Art stellt das *Ekottarāgama* (Pāli *Aṅguttaranikāya*) dar, das den vierten Teil des *Sūtrapiṭaka* bildet. Dieses Werk ist jedoch nur eine Sammlung mehr oder weniger gekürzter klassischer *Sūtra;* die Lehre des Buddha wird darin sozusagen in ein Literaturnetz verwoben. Die Klassifizierung dieser *Sūtra* ist außerdem nicht sehr zweckmäßig. Man schuf bald einfache Aufstellungen, Verzeichnisse *(mātṛkā)* genannt, in einem kurzen und trockenen Stil, in denen Elemente der Lehre nach einer strengen Logik aufgezählt wurden und die deren Studium erleichtern sollten. Sehr bald bediente man sich dieser Verzeichnisse zur Zusammenstellung solcher Werke, die ausschließlich aus Sammlungen von Begriffsbestimmungen der verschiedenen technischen Ausdrücke des Buddhismus bestanden. Dabei konnten verschiedene dieser Aufstellungen miteinander verbunden werden. So faßte die Begriffsbestimmung der Gruppe der Formen *(rūpaskandha)* eine gewisse Anzahl Gebiete *(āyatana)*, Elemente *(dhātu)*, Vermögen *(indriya)* usw. zusammen; diejenige der guten *(kuśala)* Dinge *(dharma)* eine gewisse Anzahl Gruppen, Gebiete, Elemente, Vermögen und verschiedene Dinge. Die buddhistische Lehre verfing sich bald in dem enggewirkten Netz dieser neuen umfassenden, aber rationalen Klassifizierung; ihr Studium allerdings wurde dadurch erleichtert. Man gab den Werken dieser Art den Gattungsnamen *Abhidharma*, „höchste Lehre" oder „Quintessenz der Lehre". Die meisten Sekten fügten sie als dritten „Korb", *Abhidharmapiṭaka*, in den Kanon ein, und dieser erhielt dann den Namen „Dreikorb", *Tripiṭaka*.

Das *Abhidharmapiṭaka* unterscheidet sich vom *Sūtrapiṭaka* vor allem durch seinen rationalen Charakter, seine äußerste Trockenheit, seine Bestimmtheit

1 Siehe *E. Lamotte*, Histoire, S. 198–210, 607–657; *B. C. Law*, History of Pāli Literature, Bd. 2, London 1933; *M. Winternitz*, Geschichte der indischen Literatur, Bd. 2, Leipzig 1922, und vor allem, weil vollständiger und neuer, sich sowohl auf tibetische und chinesische als auch auf indische Quellen stützend, *L. Renou* und *J. Filliozat*, L'Inde classique, Bd. 2, Paris 1953, S. 346–366, 391–392 *(M. Lalou)* und 399–447 *(P. Demiéville)*.

und die unpersönliche Art seines Stils. Von den oft märchenhaften Erzählungen, die das Gerüst des vom Buddha über diesen oder jenen Punkt seiner Lehre erteilten Unterrichts bildeten, findet sich keine Spur.

Diese neue Klassifizierung und besonders die Überschneidung, die sich aus der Verbindung der verschiedenen Aufstellungen ergab, ließ bald sichtbar werden, daß das ursprüngliche System viele Mängel aufwies. Statt diese Fragen in weiser Vorsicht auf sich beruhen zu lassen, wie es der Buddha in einigen berühmten *Sūtra* empfohlen hatte, suchte man sie auf eine Art zu beantworten, die der wirklich gepredigten Lehre entsprach. Man trieb tiefgehende und spitzfindige Exegese. Die Ergebnisse fielen jedoch von Sekte zu Sekte sehr verschieden aus, und die für die mannigfaltigen Probleme vorgeschlagenen und heftig verteidigten Lösungen waren je nach den Schulen einander oft ganz entgegengesetzt. Übrigens sind die meisten Schismen aus solchen Gegensätzen entstanden. In mehreren Fällen sind die Kommentare und Argumente, die diese oder jene Meinung vertraten, gewissen Werken des *Abhidharmapiṭaka* beigefügt worden.

Die zwischen den *Abhidharmapiṭaka* der verschiedenen Sekten sich auf diese Weise herausbildenden Unterschiede waren schwerwiegender als jene der *Sūtrapiṭaka* und *Vinayapiṭaka*, denn sie betrafen nicht nur die literarische Form, sondern auch den Inhalt der Lehre. Schienen diese Gegensätze und Streitfragen den orthodox Gesinnten bedauerlich, so zeitigten sie doch das glückliche Endergebnis, daß die buddhistische Lehre zu einem weiten philosophischen System erhoben und mit den meisten großen Problemen der Universalphilosophie in Berührung gebracht wurde, wie wir später noch sehen werden.

Drei dieser *Abhidharmapiṭaka* sind erhalten, eines in Pāli, seiner Ursprache, die anderen in chinesischer und teilweise tibetischer Übertragung.

Das *Abhidharmapiṭaka* in Pāli besteht aus sieben Werken, deren Abfassung sich über wenigstens fünf Jahrhunderte erstreckt, ungefähr von 300 v. Chr. bis 200 n. Chr. 1. Die *Dhammasaṅgaṇi*, „Aufzählung der Dinge", enthält die Aufzählung der psychischen Elemente, nach den verschiedenen Meditationen geordnet, die der materiellen Elemente und der verschiedenen Dinge *(dhamma)*, in Dyaden, Triaden und Tetraden gruppiert. 2. Der *Vibhaṅga*, „Klassifizierung", liefert die Begriffsbestimmungen der Gruppen, Gebiete, Vermögen, Wahrheiten usw. und ordnet sie, wenigstens in den ersten Kapiteln, unter eben diese *dhamma*. 3. Das *Kathāvatthu*, „Gegenstände zu Streitfragen", umfaßt 219 Streitfragen, die für die Entwicklungsgeschichte des buddhistischen Denkens äußerst wertvoll sind. 4. Der *Puggalapaññatti*, „Beschreibung der Personen", ist eine Beschreibung der verschiedenen Arten von Heiligen und Laien. 5. Die *Dhātukathā*, „Unterhaltung über die Elemente", zählt die Gruppen, Gebiete usw. auf, je nachdem sie mit den verschiedenen Kategorien verbunden oder in ihnen enthalten sind. 6. Das *Yamaka*,

so genannt, weil es alle Fragen auf „doppelte" Weise, positiv und negativ, behandelt. 7. Das *Paṭṭhāna*, „Ausgangspunkt", bestimmt die verschiedenen Beziehungen, die zwischen den *dhamma* bestehen.

Der *Śāriputra-Abhidharma*, welcher wahrscheinlich das *Abhidharmapiṭaka* der Dharmaguptaka ist, besteht aus vier Teilen: 1. Der *Praśnakavibhaṅga*, „Klassifizierung mit Fragen", entspricht den ersten Kapiteln des *Vibhaṅga* in Pāli. 2. Der *Apraśnakavibhaṅga*, „Klassifizierung ohne Fragen", entspricht dem dritten Teil der *Dhammasaṅgaṇi*, dem *Puggalapaññati* und dem zweiten Teil des *Vibhaṅga*. 3. Der *Saṃgrahasaṃyuktavibhaṅga*, „Klassifizierung des Verbundenen und des Einbegriffenen", entspricht der *Dhātukathā* in Pāli. 4. Der *Prasthānavibhaṅga*, „Klassifizierung der Ausgangspunkte", behandelt verschiedene Fragen und entspricht zum Teil dem *Paṭṭhāna* in Pāli.

Zum *Abhidharmapiṭaka* der Sarvāstivādin gehören wie zu dem der Theravādin sieben Werke, aber es besteht keine Beziehung zwischen ihnen, wie man früher angenommen hat. Es umfaßt ein Grundlehrbuch, das *Jñānaprasthāna*, und sechs beigefügte Werke, die älter sind und traditionsgemäß die „Füße" *(pāda)* bilden. 1. Der *Saṅgītiparyāya*, „Folge der Chöre", welcher, wie die beiden folgenden, die literarische Struktur der *Sūtra* weitgehend beibehalten hat, definiert die nach Monaden, Dyaden, Triaden usw. eingeteilten Lehrelemente wie im *Ekottarāgama*. 2. Der *Dharmaskandha*, „Gruppe der Dinge", bestimmt die Gruppen, Gebiete, Meditationen usw. 3. Das *Prajñaptiśāstra*, „Lehrbuch der Beschreibungen", welches ebenfalls einem *Sūtra* gleicht und viele Lieder *(gāthā)* enthält, behauptet, die Ursachen vieler legendärer Tatsachen zu geben. 4. Der *Vijñānakāya*, „Gruppe der Erkenntnisse", enthält zwei Kapitel über Streitfragen, die zwei der ältesten Kapitel des *Kathāvatthu* in Pāli entsprechen, und drei Kapitel, die an gewisse Teile des *Paṭṭhāna* und der *Dhātukathā* erinnern: er ist im trockenen Stil der Abhidharma abgefaßt. 5. Der *Dhātukāya*, „Gruppe der Elemente", entspricht der *Dhātukathā*. 6. Das *Prakaraṇa*, „literarische Abhandlung", liefert die Bestimmung der verschiedenen Lehrelemente und teilt sie in Kategorien ein. 7. Das *Jñānaprasthāna*, „Ausgangspunkt der Erkenntnis", schon im Stil der nachkanonischen Lehrbücher, d. h. diskursiver gehalten, erklärt und bespricht die verschiedenen Elemente der Lehre: die Neigungen *(anuśaya)*, die Erkenntnisse *(jñāna)*, die Taten *(karman)*, die großen Elemente *(mahābhūta)*, die Vermögen *(indriya)*, die Meditationen *(dhyāna)* und das Anschauen *(darśana)*. Der *Śāriputra-Abhidharma*, sehr homogen in seinem Aufbau und seinem Stil, scheint in recht kurzer Zeit, ungefähr zwischen 300 und 100 vor unserer Zeitrechnung, entstanden zu sein; das *Abhidharmapiṭaka* der Sarvāstivādin hingegen ist allem Anschein nach während einer viel größeren Zeitspanne verfaßt worden. Seine drei ersten Werke gehen wahrscheinlich auf das 3. Jahrhundert v. Chr. zurück, während anzunehmen ist, daß das *Jñānaprasthāna* im 1. oder vielleicht sogar im 2. Jahrhundert v. Chr. niedergeschrieben wurde.

Die späteren Werke gehören fast alle zwei Sekten an: den Theravādin, die in Pāli schrieben, und den Sarvāstivādin, die sich des Sanskrit bedienten. Da diese beiden literarischen Gruppen nur wenig miteinander zu tun haben, werden wir sie nacheinander behandeln.

Dem *Milindapañha*, den „Fragen des Milinda", dem vielleicht ältesten dieser Werke, muß jedoch ein besonderer Platz eingeräumt werden. Es sind drei ziemlich verschiedene Rezensionen erhalten, die eine in Pāli, die beiden anderen nur in ihren chinesischen Übertragungen. Dieses Werk berichtet von einer langen Unterhaltung, die in Sāgala (Sialkot) zwischen dem Griechen Milinda, dem berühmten Menander, der Nordindien von Peshawar bis Patna erobert hat, und dem sonst unbekannten Mönch Nāgasena stattgefunden hat. Dieser letztere bewirkte, daß Milinda sich schließlich zum Buddhismus bekehrte. Der Kern des Textes scheint ein buddhistisches Propagandabuch gewesen zu sein, das den Griechen und den Eurasiern des nordwestlichen Indien zugedacht war. Es muß also um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein, zu jener Zeit, als die Anwesenheit der hellenistischen Eroberer solche Bemühungen rechtfertigte. Die drei erhaltenen Texte sind augenscheinlich zwei oder drei Jahrhunderte jünger.

Das *Nettipakaraṇa* („Abhandlung als Führer") und der *Peṭakopadesa* („Kanonische Unterweisung") existieren nur in Pāli und sind Abhandlungen über die in bezug auf Text und Exegese zu befolgenden Methoden, die auf das 1. Jahrhundert n. Chr. zurückgehen können.

Mit der Abfassung der Kommentare *(aṭṭhakathā)* ist wahrscheinlich sehr früh begonnen worden; die jüngeren Werke führen eine Anzahl derartiger Schriften an, die schon lange verschollen waren, jedoch reichlich ausgewertet wurden und auf diese Weise in die klassischen Kommentare gelangten. Diese letzteren wurden im 4. und 5. Jahrhundert von Buddhadatta, Buddhaghosa und Dhammapāla niedergeschrieben.

Buddhadatta (Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts), ein Tamule des Südens, wurde in Uragapura, am Ufer der Kāveri, geboren. Hier schrieb er seine Werke nach einer Reise, die ihn nach Anurādhapura, der Hauptstadt von Ceylon, geführt hatte. Er erläuterte das *Vinayapiṭaka* im *Vinayavinicchaya*, „Beschluß in bezug auf die Disziplin", und im *Uttaravinicchaya*, „Späterer Beschluß", und den *Buddhavaṃsa* in der *Madhuratthavilāsinī*, „Die Reizende im Sinne des Zarten". Man verdankt ihm auch zwei kurze Abhidhamma-Lehrbücher, auf die wir noch zurückkommen werden (S. 83).

Buddhaghosa, etwas jünger als Buddhadatta, ist unter den dreien der hervorragendste; der Bericht über sein Leben ist dermaßen von Legenden durchsetzt, daß man sogar seine Existenz angezweifelt hat. Er wurde in Magadha bei Bodh-Gayā geboren und stammte aus einer Brahmanenfamilie. Seine Werke bezeugen, daß er über eine sehr weitreichende Bildung verfügte. Er bekehrte sich zum Buddhismus und ging nach Ceylon, wo er lange in

Anurādhapura weilte und viele Werke nach alten Kommentaren schrieb. Der Legende nach wären seine Werke so gepriesen worden, daß man von nun an die alten Kommentare für überflüssig gehalten und verbrannt hätte. Die burmanische Überlieferung behauptet, Buddhaghosa sei in Burma geboren und habe seine letzten Tage dort verbracht. Er verfaßte den *Visuddhimagga*, das größte und berühmteste Lehrbuch in Pāli. Wir werden es später noch behandeln (s. S. 83). Er erläuterte das *Vinayapiṭaka* in der *Samantapāsādikā* („Die ganz Reine"), den *Dīghanikāya* in der *Sumaṅgalavilāsinī* („Die Reizende, die Gutes erhoffen läßt"), den *Majjhimanikāya* in der *Papañcasūdanī* („Die Zerstörerin der trügerischen Verschiedenheit"), den *Saṃyuttanikāya* in der *Sāratthapakāsinī* („Die, welche den Hauptsinn erleuchtet") und den *Aṅguttaranikāya* in der *Manorathapūraṇī* („Die, welche die Wünsche erfüllt"). Ferner spricht man ihm noch zu: die *Kaṅkhāvitaraṇī* („Die, welche die Zweifel überwindet"), einen Kommentar zum *Pātimokkha*, die *Paramatthajotikā* („Die, welche den höchsten Sinn erleuchtet"), Kommentar zum *Khuddakapāṭha;* die *Atthasālinī* („Die Vortreffliche über den Sinn"), Kommentar zum *Dhammasaṅgaṇi;* die *Sammohavinodanī* („Die, welche die Dummheit entfernt"), Kommentar zum *Vibhaṅga;* die *Pañcappakaraṇatthakathā,* Kommentar zu den fünf anderen Werken des *Abhidhammapiṭaka;* weiter noch Kommentare zum *Suttanipāta*, zum *Dhammapada*, zum *Jātaka* und zum *Apadāna*, aber die Ursprünglichkeit der drei letzten wird bestritten. Bemerkenswert ist auch, daß schon am Ende des 5. Jahrhunderts eine *Samantapāsādikā* ins Chinesische übersetzt wurde, deren Text älter zu sein scheint als das Werk in Pāli, das von Buddhaghosa verfaßt wurde.

Dhammapāla war wie Buddhadatta ein Tamule und wurde in Kāñcipura um die Mitte des 5. Jahrhunderts geboren. Er weilte im Mahāvihāra von Anurādhapura wie seine beiden Vorgänger. Man schreibt ihm mehrere Kommentare zu, die insbesondere das *Itivuttaka*, das *Udāna*, das *Cariyāpiṭaka*, die *Theragāthā*, die *Therīgāthā*, das *Vimānavatthu*, das *Petavatthu* betreffen und die man mit dem Sammelnamen *Paramatthadīpanī* („Die, welche den höchsten Sinn erleuchtet") bezeichnet, außerdem einen Kommentar zum *Nettipakaraṇa* und zweitrangige Kommentare zum *Jātaka* und zu den vier ersten *Nikāya*.

Alle diese Werke, die von Autoren stammen, die eine große Gelehrsamkeit besaßen und einen erheblichen Teil des indischen Wissens ihrer Zeit beherrschten, bilden ein wertvolles und reiches Quellenmaterial. Ihre Autoren begnügen sich nicht damit, nur die unklaren Worte und Sätze mit Hilfe der traditionellen indischen Etymologie zu erläutern, sondern sie rechtfertigen, erörtern und erweitern ihre Erklärungen mit Hilfe des vorhandenen Überlieferungsstoffes, den die Legenden, die Lehren, die Geschichte, die Geographie, die Sitten, das politische und wirtschaftliche Leben liefern. Dieses Material ist zum größten Teil unbekannt und unmittelbar aus jenen alten Kommentaren geschöpft, die

unserer Zeitrechnung vorausgehen und deren Verlust wir zu beklagen haben. Die späteren Kommentare und jene zweiten, dritten und vierten Ranges, deren reichliche Produktion bis heute andauert, haben um so weniger Wert, je jünger sie sind und je größer der zeitliche Abstand von den Quellen ist.

Einen anderen charakteristischen Zweig der Pāli-Literatur machen die singhalesischen Chroniken aus. Die älteste erhaltene ist der *Dīpavaṃsa* („Geschichte der Insel"); der Verfasser ist unbekannt. Sie ist wohl gegen Ende des 4. Jahrhunderts niedergeschrieben worden, denn sie enthält Berichte aus der Zeit des Buddha und der Kolonisierung Ceylons durch Vijaya bis zur Herrschaft des Mahāsena (Mitte des 4. Jahrhunderts). Der *Mahāvaṃsa* („Große Geschichte"), den man einem gewissen Mahānāma zuschreibt, der am Anfang des 6. Jahrhunderts gelebt haben soll, behandelt dieselben Stoffe der gleichen Zeitspanne, ist jedoch ausgeglichener und weniger trocken. Beide Werke haben die alten, verlorengegangenen Quellen benutzt, sie allerdings oft ungeschickt ausgewertet. Obwohl Legenden eng mit den wirklichen Geschehnissen verquickt sind und die letzteren ausschließlich vom religiösen Standpunkt aus betrachtet werden, sind die singhalesischen Chroniken trotzdem wertvolle Dokumente für die Geschichte des ceylonesischen und des indischen Buddhismus. Der *Cūlavaṃsa* („Kleine Geschichte") bildet einen Anhang zum *Mahāvaṃsa* und stammt aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern; er gibt eine Darstellung des singhalesischen Buddhismus bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Der *Mahābodhivaṃsa,* um das Jahr 1000 von Upatissa geschrieben, erzählt die Geschichte des Baumes der Bodhi, von dem einst ein Zweig nach Anurādhapura gebracht wurde. Der *Thūpavaṃsa,* von Vācissara verfaßt (Anfang des 13. Jahrhunderts), ist den Reliquienschreinen *(thūpa,* Sanskrit *stūpa)* des Buddha, vor allem dem von Ruvanvëli in Anurādhapura, gewidmet. Zur selben Zeit entstand der von Dhammakitti herrührende *Dāṭhavaṃsa,* der die Geschichte vom Zahn des Buddha erzählt, der am Anfang des 4. Jahrhunderts nach Ceylon verbracht wurde, wo man ihn noch immer verehrt.

Die Niederschrift von Handbüchern, in welchen die Lehre systematisch kurz dargelegt wird, hatte eigentlich mit dem *Abhidhammapiṭaka* begonnen. Deren Fortsetzung bilden die beiden Kurzwerke von Buddhadatta, der *Abhidhammāvatāra* („Das Herabsteigen in den Abhidhamma") und der *Rūpārūpavibhāga* („Unterscheidung der Formen und des Formlosen"), die sich mit sehr mannigfaltigen Gegenständen befassen. Der *Visuddhimagga* („Weg der Reinheit") von Buddhaghosa wird mit Recht als das Meisterwerk dieser Gattung angesehen. Darin wird die vollständige buddhistische Lehre des Mahāvihāra in einer rationalen Ordnung und in einer äußerst reichen Sprache klar wiedergegeben. Die dem Kanon und den alten verschollenen Kommentaren entnommenen Zitate, die Verweisungen auf viele anderweitig unbekannte oder nur unzureichend bekannte Werke und Lehren, die Diskussionen der umstrit-

tenen Thesen und eine große Zahl von Nachrichten aller Art sind für Buddhaghosas umfassende Gelehrsamkeit und Geisteskraft bezeichnend. Das Werk gliedert sich in drei Teile: das erste ist der Zucht *(sīla)*, das zweite der Sammlung *(samādhi)* und das dritte der Weisheit *(paññā)* gewidmet. In den folgenden Jahrhunderten diente es mehreren Kommentaren als Grundlage.

Fast ebenso berühmt ist der *Abhidhammatthasaṅgaha* („Die Sammlung der Bedeutungen des Abhidhamma"), ein Werk des singhalesischen Mönches Anuruddha, der zu einer nicht näher zu bestimmenden Zeit zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert gelebt und sich bei der Niederschrift zweier älterer Schriften bedient haben soll. Dieses Werk ist viel kürzer und gedrängter als der *Visuddhimagga*, obwohl es ebenfalls die gesamte Lehre umfaßt. Es ist schwerer verständlich und gab daher Anlaß zu vielen Kommentaren, von denen heute noch ein Dutzend erhalten ist. Seine zahlreichen, freilich kurzen Kapitel handeln vor allem von Psychologie. Man schreibt Anuruddha weiter folgende Werke zu: der in Versen über Name und Form, die die Persönlichkeit bilden, abgefaßte *Nāmarūpaparicheda* und der *Paramatthavinicchaya* („Beschluß über den höchsten Sinn"). Der *Saccasaṅkhepa* („Abriß der Wahrheiten"), von einem gewissen Dhammapāla, wahrscheinlich ein anderer als der weiter oben genannte, ist eine kleine Abhandlung in Versen über verschiedene Fragen. Der *Sārasaṅgaha* („Sammlung der Quintessenz") von Siddhattha (Ende des 13. Jahrhunderts?), der *Saddhammasaṅgaha* („Sammlung des Guten Gesetzes") von Dhammakitti (gegen 1400), der *Nāmarūpasamāsa* („Verbindung von Name und Form") von Khema sind ebenfalls kleine Lehrbücher. Andere behandelten Fragen der Disziplin wie die *Khuddakasikkhā* („Die niederen Unterweisungen") von Dhammasiri und die *Mūlasikkhā* („Die fundamentalen Unterweisungen") von Mahāsāmi, andere Ritualfragen wie das *Sīmālaṅkārapakaraṇa* von dem burmanischen Mönch Saddhammajotipāla (Ende des 12. Jahrhunderts), welches die für die buddhistischen Feierlichkeiten maßgeblichen Gebietsgrenzen *(sīmā)* bespricht.

Die Pāli-Literatur besitzt auch geistliche Gedichte, von denen sieben besonders berühmt sind: Der *Anāgatavaṃsa* von Kassapa berichtet vom Leben des zukünftigen Buddha Metteyya in einem dem *Buddhavaṃsa* ähnlichen Stil. Das *Jinacarita* von Medhaṃkara (Ende des 13. Jahrhunderts) ist eine Erzählung des Lebens des Buddha, parallel zum sanskritischen *Buddhacarita* und von der Kunstdichtung in Sanskrit, dem *kāvya*, übrigens stark beeinflußt. Die *Telakaṭāhagāthā*, deren Verfasser unbekannt ist, enthalten die Ermahnungen des heiligen Kalyāṇiya, der dazu verurteilt worden war, in einem Kessel siedenden Öls zu sterben. Sie gehören dem Typus der *sataka*, der „Hundert", an und sind kurze Gedichte, die individuelle moralische und religiöse Erfahrungen ausdrücken und bei denen der didaktische Zweck dem persönlichen untergeordnet ist. Das *Pajjamadhu* („Honig der Verse") von Buddhappiya (13. Jahrhundert), ebenfalls ein *sataka*, preist den Buddha, seine Schönheit

und seine Weisheit in einem sanskritisierenden Pāli, aber es erreicht mit seinem gekünstelten Stil nicht die Feinheit des erstgenannten Werkes. Die *Rasavāhinī* („Trägerin des Geschmacks") ist die Bearbeitung (von Vedeha, um 1400?) einer alten Pāli-Übersetzung (von Raṭṭhapāla) eines singhalesischen Gedichtes. Sie enthält etwa hundert Legenden, von denen die einen in Indien, die anderen in Ceylon spielen; diese liefern zahlreiche interessante Nachrichten über die Sitten, Gebräuche und sozialen Zustände dieser beiden Länder. Das *Saddhammopāyana* („Opfergabe, Einführungsgeschenk zum Guten Gesetz") von Buddhasomapiya behandelt in einem fließenden, würdigen und schlichten Stil auf originelle Weise die Lehre sowie die Strafen für verschiedene Taten. Die *Pañcagatidīpanī* oder *Chagatidīpanī*, die Übersetzung eines Sanskrit-Gedichtes ins Pāli, nämlich der *Ṣaḍgatikārikā* von Dhārmika Subhūti aus der Zeit vor dem 4. Jahrhundert, stammt von dem burmanischen Mönch Saddhammaghosa, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gelebt hat. Es handelt sich um eine mehr als hundert Lieder umfassende Beschreibung der fünf Schicksale *(gati)* der Lebewesen und insbesondere der Unterwelten. Außer diesen sieben berühmten Werken kann man den *Jinālaṃkāra* („Schmuck des Siegers") anführen, der 1156 von Buddharakkhita geschrieben wurde. Er ist ein Gedicht im *Kāvya*-Stil. Ferner den *Buddhālaṃkāra* von dem Burmanen Sīlavaṃsa (15. Jahrhundert); das *Mālālaṃkāravatthu* („Das, was den Girlandenschmuck betrifft"), ebenfalls von einem Burmanen um 1773 verfaßt. Alle drei Werke beziehen sich auf die Legende des Buddha. Vor allem muß man noch die *Lokapaññatti* anführen, eine Pāli-Übertragung von Saddhammaghosa, der auch die *Ṣaḍgatikārikā* übersetzte. Von dem Original in Sanskrit, der *Lokaprajñapti* („Beschreibung der Welt"), gibt es auch eine chinesische und eine tibetische Übersetzung. Zwischen den drei Texten bestehen einige Unterschiede.

Die alte buddhistische Literatur, in Sanskrit geschrieben oder genauer in einem durch Einfluß des Prākrit mehr oder weniger entarteten bastarden Sanskrit, welches man „hybrides Sanskrit" nennt, ist vor allem auf Grund der chinesischen und tibetischen Übertragungen bekannt. Die chinesischen sind viel zahlreicher als die tibetischen, was auf die späte Bekehrung von Tibet (7. Jahrhundert) zurückzuführen ist.

Das Hauptwerk dieser Literatur, sowohl hinsichtlich des Umfangs als auch des Wertes, ist die *Māhāvibhāṣā* („Große Exegese"), welche ein Kommentar zum *Jñānaprasthāna* und das wichtigste und jüngste der sieben Werke des *Abhidharmapiṭaka* ist. Man betrachtet es als das Werk von fünfhundert Arhat, die es unter dem Vorsitz Vasumitras nach dem Konzil von Kashmir unter Kaniṣka niedergeschrieben haben sollen. Da dieser darin jedoch als der „einstige König" bezeichnet wird, scheint dieses Werk eher auf das 3. Jahrhundert zurückzugehen. Es bildet eine umfangreiche Zusammenfassung der Lehre der Sarvāstivādin, analysiert sie bis ins Kleinste, verteidigt ihre Ansichten und

verwirft die Thesen der anderen buddhistischen und nicht-buddhistischen Sekten. Es ist daher ein wertvolles Dokument für die Kenntnis der Entwicklung nicht nur des buddhistischen, sondern des indischen Denkens überhaupt während der Zeit, da es verfaßt wurde. Seine Bedeutung tröstet uns darüber hinweg, daß kein anderer kanonischer Kommentar dieser Schule überliefert ist.

Wir besitzen weiter eine stattliche Anzahl lehrhafter Abhandlungen, von denen manche sogar älter sind als die *Mahāvibhāṣā*, so z. B. der kleine *Abhidharmapañcadhātusaṃskāra*, der schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts ins Chinesische übersetzt wurde und der die Lehre in fünf Teile faßt: Materie – Denken – geistige Funktionen – Abstraktionen und das Unzusammengesetzte. Zwei umfangreichere Rezensionen desselben Werkes wurden später übersetzt. Kaum älter sind wahrscheinlich die drei Rezensionen des *Abhidharmahṛdaya* oder *Abhidharmasāra*, die man der Reihe nach Dharmaśrī, Upaśānta und Dharmatrāta zuschreibt und die das „Herz" oder die „Quintessenz" der Lehre in zehn Kapiteln wiedergeben: Elemente, Zusammensetzungen, Handlungen, Neigungen, heilige Dinge, Kenntnisse, Sammlungen, Sūtra, Gemischtes und Abhandlungen. Zu nennen sind ferner noch das kleine *Abhidharmāmṛta* („Ambrosia des Abhidharma") von Ghoṣa, vielleicht älter als die *Vibhāṣā*, und das *Abhidharmāvatāraprakaraṇa* („Buch des Herabsteigens in den Abhidharma") von Skandhila, welches besonders die geistigen Funktionen behandelt, sowie eine ziemlich umfangreiche, eher unklare, gemischte Sammlung von Vasumitra. Die sogenannte *Vibhāṣā* von Kātyāyaniputra oder von Śītapāṇi muß ebenfalls zu den Abhandlungen gezählt werden. Sie besteht aus zweiundvierzig in einem klaren Stil geschriebenen Kapiteln, in denen die ganze Lehre zusammengefaßt wird.

Die Autoren der genannten Werke oder, besser gesagt, die Persönlichkeiten, denen man sie zuschreibt, sind für uns nur dem Namen nach von Bedeutung. Sie sind dermaßen von Legenden umwoben, daß die Historiker darauf verzichtet haben, Klarheit zu schaffen. Anders ist es bei Vasubhandhu, dem wir den *Abhidharmakośa* („Der Schatz des Abhidharma") verdanken, die berühmteste Abhandlung der Sarvāstivādin, die vielen Kommentaren als Grundlage diente. Die Frage nach der historischen Persönlichkeit des Vasubhandhu wirft einige für die Geschichte des Buddhismus wichtige Probleme auf, die mehrere Gelehrte zu lösen versucht haben. Vasubandhu wurde in Puruṣapura (Peshawar) geboren und lebte zuerst in Kashmir, dann in Ayodhyā (Fyzabad, östlich von Lucknow); hier starb er auch. Die große Frage ist, ob er mit dem Vasubandhu, dem Bruder oder Jünger von Asaṅga, der mehrere Abhandlungen der Yogācāra-Schule des Mahāyāna schrieb, identisch ist, denn davon hängt die Feststellung seiner Lebenszeit ab. Paramārtha, der um die Mitte des 6. Jahrhunderts seinen Lebenslauf verfaßte, erzählt, daß er, nachdem er als großer Meister der Sarvāstivādin den *Abhidharmakośa* verfaßt hatte, von seinem Bruder Asaṅga zum Mahāyāna bekehrt worden sei. Auf Grund dieser

Angaben und der Mitteilungen von Hsüan-tsang u. a. sowie in Auswertung der Daten der chinesischen Übersetzungen, die man ihm zuschreibt, setzt man ihn in das 4. oder 5. Jahrhundert. Neuerdings unterscheidet Frauwallner zwei Vasubandhu: den Yogācārin im 4. Jahrhundert und den Sarvāstivādin, von dem wir sprachen, im 5. Jahrhundert. Der erstere, im heutigen Peshawar geboren, hätte im Nordwesten gelebt, während der zweite, unbekannter Herkunft, lange in Ayodhyā ansässig gewesen und dort auch gestorben sei[2].

Der *Abhidharmakośa* besteht aus zwei Teilen: einer Kurzfassung in Versen, der *kārikā*, und einer weitschweifigen Abhandlung in Prosa, dem *bhāṣya*, das die *kārikā* Vers für Vers kommentiert. Das Sanskrit-Original soll jüngst in Tibet aufgefunden worden sein, aber nur die *kārikā* ist bis jetzt veröffentlicht worden. Der *Abhidharmakośa* bietet eine vollständige Darstellung der Lehre der Sarvāstivādin in neun Kapiteln, welche der Reihe nach folgendes behandeln: die Elemente *(dhātu)*, die Vermögen *(indriya)*, die Welt *(loka)*, die Taten *(karman)*, die Neigungen *(anuśaya)*, das Enthalten mittels des Weges *(mārgaprahāṇa)*, die Erkenntnisse *(jñāna)*, die Betrachtungen *(samāpatti)* und die Person *(pudgala)*. Der Stil ist leicht, elegant und präzise, und die Ausführung, die viele Diskussionen enthält, erinnert an die *Mahāvibhāṣā*.

Das Werk von Vasubandhu wurde in den folgenden Jahrhunderten häufig kommentiert. Der Kommentar von Yaśomitra (7. Jahrhundert) ist in Sanskrit erhalten; Fragmente der Kommentare von Guṇamati (Anfang des 6. Jahrhunderts?) und von Sthiramati (6. Jahrhundert) sind ins Chinesische übersetzt worden. Die Kommentare von Vinītabhadra, Yaśomitra, Pūrṇavardhana, Śamathadeva, Dignāga, Sthiramati und zwei anonymen Verfassern sind ins Tibetische übersetzt worden.

Der *Abhidharmakośa* löste aber auch Angriffe von seiten mancher Sarvāstivādin aus. So schrieb, zu Lebzeiten des Vasubandhu, Saṃghabhadra zwei riesige Abhandlungen: das *Abhidharmanyāyānusāra* („Der Logik des Abhidharma entsprechend") und einen Kommentar *(vibhāṣya)* über die *kārikā* des *Abhidharmakośa*. Im ersten Werk verwarf er die Thesen Vasubandhus, welcher als Sautrāntika dargestellt wird, und im zweiten führte er seine eigenen Thesen als die der orthodoxen Sarvāstivādin oder Vaibhāṣika vor, d. h. der Anhänger der *Mahāvibhāṣā*. Wenn auch Vasubandhu von den Sautrāntika beeinflußt worden ist, so stand er doch den Sarvāstivādin näher.

Unter den die Lehre betreffenden Abhandlungen der Sarvāstivādin ist noch die anonyme *Lokaprajñapti* zu erwähnen, von der verschiedene Sanskrit-Rezensionen ins Chinesische und Tibetische übersetzt worden sind. Es ist eine

2 *E. Frauwallner*, On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu, Rom, Oriental Series, 3, 1951; *N. Péri*, A propos de la date de Vasubandhu, BEFEO 11, 1911, S. 339–392; *J. Takakusu*, A study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu, JRAS, 1905, S. 33–53.

Beschreibung des mythischen Universums des Buddhismus, voll von Einzelheiten über das Paradies und die Unterwelten.

Die einzige Abhandlung der Sarvāstivādin über Fragen der Disziplin, die nur in einer chinesischen Übersetzung auf uns gekommen ist, ist ein anonymer Kommentar des *Bhikṣuprātimokṣa*, die *Vinayavibhāṣā* („Exegese der Disziplin").

Andere Schulen haben ebenfalls Abhandlungen und Kommentare des Vinaya in chinesischer Übertragung hinterlassen. Insbesondere sind zu nennen der *Vinayasaṃgraha* („Disziplinsammlung") von Viśeṣamitra (Ende des 6. Jahrhunderts), ein langer Kommentar des *Bhikṣuprātimokṣa* und die kürzere, aber dasselbe behandelnde *Vinayakārikā* von Vaiśākhya, die beide den Mūlasarvāstivādin angehören; eine kleine *kārikā* von Buddhatrāta, einem berühmten Weisen der Sammatīya; ein kurzer Kommentar zum *Prātimokṣa*, den man den Kāśyapīya zuschreibt; eine kurze Abhandlung *Śāriputraparipṛcchāsūtra* („Sūtra der Fragen des Śāriputra"), die eine Kurzfassung der vom Standpunkt der Mahāsāṅghika aus gesehenen Geschichte des Buddhismus ist. Der *Vinayamātṛkā* („Übersicht des Vinaya") muß ein besonderer Platz eingeräumt werden. Sie ist eine wichtige Kurzfassung eines verlorenen *Vinayapiṭaka*: vielleicht handelt es sich um das der Haimavata.

Andere Werke ähnlicher Art scheinen das Geheimnis ihres Ursprungs nicht preisgeben zu wollen. Dies ist der Fall hinsichtlich des großen Kommentars zum *Prātimokṣa*, einfach *Vinaya* genannt, und etwa fünfzehn kleiner Abhandlungen, die sich auf verschiedene Kategorien von Regeln, welche die Disziplin betreffen, beziehen und – wie das *Śāriputraparipṛcchāsūtra* – die literarische Form der *Sūtra* angenommen haben.

Zweifellos ist das *Samayabhedoparacanacakra* („Zyklus der Schismenbildung"), das man Vasumitra zuschreibt und das augenscheinlich von den Sarvāstivādin stammte, in die Abhandlungen über Fragen der Disziplin einzureihen. Es bietet eine kurze Übersicht über die Geschichte der Schismen; es gibt davon nicht weniger als eine tibetische und drei chinesische Übertragungen, die übrigens auf ziemlich verschiedenen Rezensionen beruhen.

Beschließen wir diese Übersicht über die alte buddhistische Literatur mit einer kurzen Beschreibung von vier sich auf Fragen der Lehre erstreckenden Abhandlungen, die in chinesischer Sprache vorliegen und die einzigen – daher sehr wertvollen – Überbleibsel verschiedener Sekten ausmachen.

Die *Satyasiddhi* („Vollkommenheit der Wahrheit" oder „der [vier heiligen] Wahrheiten") wird Harivarman (3. Jahrhundert?) zugeschrieben und ist ein umfangreiches Werk, das die Lehre der Bahuśrutīya oder der Prajñaptivādin darstellt. Diese scheint zwischen der Lehre des alten Buddhismus und jener des Mahāyāna zu stehen. Der lebendige und klare Stil ist dem Vasubhandhus ähnlich. Die *Satyasiddhi* beginnt mit einer ziemlich langen Einführung, in der besonders in bezug auf die großen Streitfragen der alten Sekten untereinander

originelle Lösungen geboten und verteidigt werden. Dann folgen vier Teile, welche die vier heiligen Wahrheiten behandeln.

Der anonyme *Sammitīyanikāya* ist die einzige erhaltene Abhandlung der wichtigen Sekte der Sammitīya und der ihr verwandten Schulen. Es handelt sich um ein ziemlich kurzes Werk, das vor allem die Existenz der Person *(pudgala)* und die Zwischenexistenz *(antarābhava)* verficht. Sein Stil ist lebendig und bündig, aber leider ist die chinesische Übersetzung sehr schlecht und der Text oft unklar.

Der *Vimuktimārga* („Weg der Erlösung") von Upatiṣya ist, was Stil, Umfang und behandelten Gegenstand anbelangt, dem *Visuddhimagga* von Buddhaghosa nahe verwandt. Wie Bapat gezeigt hat, scheint er tatsächlich von der Schule der Abhayagirivāsin von Ceylon herzurühren, was die auffallenden Ähnlichkeiten beider Werke erklären würde.

Als letztes ist das *Catuḥsatya* zu nennen. Es ist eine kurze Abhandlung über die vier heiligen Wahrheiten, deren Verfasser, Vasuvarman, wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Vasubhandhu war und mehr noch als dieser unter dem Einfluß der Sautrāntika gestanden hat.

3. Die Lehre[1]

Wie wir gesehen haben, hatte die rationale Darstellung der Lehre in den Abhidharmapiṭaka mehrere sehr wichtige Folgen für die Entwicklung des buddhistischen Denkens. Erstens führte sie dazu, die in den *Sūtrapiṭaka* verstreute Grundlehre zu erweitern und sie zu einem vollständigen philosophischen System zu erheben. Zweitens hat das in immer größerem Maße hinzukommende Material, das sehr verschiedenartig war und oft Gegensätze in sich schloß, zu einer Vielgestaltigkeit des buddhistischen Denkens verholfen, so daß es nicht möglich war, die Einheit durch eine oberste Gewalt zu sichern, wie dies durch den Papst im mittelalterlichen Christentum der Fall war. Endlich haben diese Meinungsverschiedenheiten Diskussionen und Streitfragen erregt, die in der Folgezeit den Geist der buddhistischen Gelehrten schärften, ihr Denken vertieften und ihr Blickfeld erweiterten.

Während die beiden ersten Folgen sehr deutlich in den *Abhidharmapiṭaka* zutage treten, macht sich die letzte erst in den nachkanonischen Abhandlungen

1 Siehe *E. Lamotte*, Histoire, S. 657–789; *A. Bareau*, Les sectes bouddhiques; *M. Walleser*, Die Sekten des alten Buddhismus, Heidelberg 1927; *N. Dutt*, Early monastic Buddhism, 2, Kalkutta 1945; *E. Frauwallner*, Geschichte der indischen Philosophie, Bd. 3; *Abhidharmakośa* von *Vasubandhu*, übersetzt von *L. de La Vallée Poussin*, Paris und Louvain 1923–1931; *Kathāvatthu*, englische Übersetzung von *Aung* und Mrs. *Rhys Davids* unter dem Titel „Points of controversy", London 1915.

und Kommentaren bemerkbar, deren Ziel es war, die Lehre ihrer Schule nicht nur auszulegen, sondern sie anderen gegenüber zu verteidigen und deren Ansichten zu widerlegen.

Ehe wir ein allgemeines Bild von der buddhistischen Lehre auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung entwerfen und die wichtigsten Diskussionen behandeln, ist es notwendig, kurz die allgemeinen charakteristischen Züge der buddhistischen Urteile und Schlußfolgerungen zu kennzeichnen. Bemerken wir gleich, daß diese – wie es scheint – nicht in einer formellen Logik in besonderen Büchern festgelegt worden sind, wenigstens nicht für jene Epoche, die wir hier den alten Buddhismus nennen. Jedenfalls ist keines dieser Werke erhalten, und man stößt auch nirgends auf eine Anspielung darauf. Nicht selten jedoch findet man in den Abhandlungen Erörterungen über Fragen der reinen Logik, besonders über den Wert gewisser Beweisführungen. Es gab also sehr früh in unbestimmter Form eine Logik oder vielmehr eine Kunst der Diskussion mit ihren beiden Gesichtspunkten: Verteidigung und Widerlegung. Dies überrascht nicht, denn die Inder wie die Griechen waren schon im hohen Altertum leidenschaftliche Polemiker und große Verehrer jener Weisen, die ihre Spitzfindigkeit und Gewandtheit in der Kunst des Diskutierens bewiesen.

Im alten Buddhismus gelten als Prüfsteine der Wahrheit: das Wort des Buddha, wie es durch die *Sūtra* überliefert ist, die Schlußfolgerung und die Beobachtung. In Wirklichkeit waren die Exegeten dermaßen talentiert, daß manche Gegner sehr oft aus einem und demselben Satz des Buddha entgegengesetzte Schlüsse zogen. Ihre Schlußfolgerungsmethoden unterscheiden sich kaum von den abendländischen, und ihre Urteile sind in unseren Augen voll gültig, allerdings unter Weglassung eines mehr oder weniger großen Anteils von Sophistik. Die buddhistischen Denker sind gewandte und glänzende Köpfe, sie fühlen sich in der Abstraktion wohl, und die Gegensätze, weit entfernt sie zu erschrecken, scheinen sie im Gegenteil anzuziehen. Dies hindert sie jedoch nicht daran, den gesunden Menschenverstand walten zu lassen und sich nicht über das Alltägliche zu erheben, wenn sich dies als notwendig erweist.

Der markanteste Zug in ihrer Schlußfolgerung ist zweifelsohne die Anwendung der analogen Darstellung *(dṛṣṭānta)*. Diese bildet eigentlich kein wahres Argument, sondern ist vielmehr ein Hilfsmittel, um eine allzu abstrakte Beweisführung durch ein Bild zu erhellen. Einige dieser Bilder, die das Nicht-Mögliche bezeichnen, sind geradezu stereotype Formeln geworden, so z. B. „die Blumen des Himmels", „die Hörner des Hasen" oder „der Sohn einer unfruchtbaren Frau". Oft sind sie voller Poesie, und manche sind von seltener Schönheit. Ihre literarische Form und ihr feiner philosophischer Inhalt ließen die Anwendung dieser Bilder rasch zu einer Kunst werden. Es handelt sich hier in der Tat nicht um ein billiges und kindisches Spiel, sondern um ein sehr nützliches Werkzeug. Nichts verhilft mehr zum Verständnis der Tiefe des indischen buddhistischen Denkens als manche dieser Bilder. Hier zwei Beispiele: Um die

Absolutheit des Raumes zu beweisen, erklärt ein Philosoph: „Durch Feuer und andere Mittel kann man die Materie zerstören; den Raum aber kann man nicht zerstören. Was wäre die Folge der Zerstörung des Raums?" (Satyasiddhi, 343 b c). Ein anderer legt seine Anschauung über die Beziehungen zwischen absoluter Zeit und den zusammengesetzten, also vergänglichen Dingen so dar: „Die zusammengesetzten Dinge sind in der Zeit wie eine Frucht in einem Gefäß. So wie diese Frucht von einem Gefäß in ein anderes getan werden kann, oder so wie viele Menschen aus einem Haus kommen und in ein anderes gehen, so kommen die zusammengesetzten Dinge aus der Zukunft und gehen in die Gegenwart und von der Gegenwart in die Vergangenheit" (Vibh., 393 a, 700 a).

Bei der Widerlegung entgegengesetzter Ansichten wird meistens folgende Methode angewandt: Man stellt dem Gegner eine Falle. Man legt ihm eine Ausnahme vor, die seiner Ansicht so nahe liegt, daß er sie annehmen muß. Danach beweist man ihm sogleich die Widersinnigkeit derselben, da sie unweigerlich unannehmbare Folgen nach sich zieht, sei es, daß sie dem Wort des Buddha, der allgemeinen Ansicht oder den von beiden Gegnern angenommenen Ideen widerspricht.

Zu den zahlreichen und heftigen Diskussionen dieser Art wäre es vermutlich nicht gekommen, wenn die ursprüngliche, in den *Sūtra* enthaltene Lehre vollständiger und vor allen Dingen homogener und ausgeglichener gewesen wäre. Diese ist in der Tat vielseitigen unterschiedlichen und oft sogar entgegengesetzten Einflüssen ausgesetzt gewesen. Das war schon am Anfang der Fall, wenn es, wie die Überlieferung sagt, wahr ist, daß der Buddha bei verschiedenen Lehrern vor dem höchsten Erwachen nach der Wahrheit geforscht hat. Die systematische Darstellung der Lehre in den *Abhidharmapiṭaka* brachte diese unzusammenhängenden und entgegengesetzten Elemente zum Vorschein, die bis dahin in den *Sūtra* verstreut waren, und stellte die buddhistischen Lehrer vor verwirrende Fragen. Sollte man diese einander widersprechenden Elemente annehmen, indem man vortäuschte, um den Gegensatz zu wissen, oder sollte man erklären, daß sie sich bei der höheren Weisheit des Buddha von selbst lösten? Oder sollte man bestimmte Elemente auswählen und andere verwerfen oder ihnen zumindest eine untergeordnete Stellung anweisen? Im ersten Falle würde man sich dem Spott der Gegner des Buddhismus aussetzen, d. h. der Brahmanen, der Jaina, der Ājīvika und anderer Asketen. Die mögliche Folge wäre eine Hemmung in der Ausbreitung des Buddhismus gewesen. Im anderen Falle, d. h. wenn man sich gegen die heiligen Texte auflehnte, setzte man sich der Entrüstung der Lehrer der Orthodoxie aus und lief Gefahr, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Als einziger Ausweg blieb der Versuch, die inneren Widersprüche der Lehre mit höchstmöglicher Gewandtheit zu erklären und, ohne irgend etwas von den kanonischen Texten zu leugnen, Lösungen zu finden, die mit dem Denken vereinbar waren. Diese verwirrende Lage

half mehr als irgendein anderer Faktor, die Scharfsinnigkeit und das Talent der indischen Denker anzuregen.

Der Hauptwiderspruch entzündet sich an dem Problem der Vergeltung der Taten, die unweigerlich die Verantwortlichkeit des Täters in sich schloß, und der Verneinung jeden persönlichen Prinzips, das dem brahmanischen *ātman* und dem *jīva* der Jaina ähnlich und fähig wäre, diese Verantwortung zu tragen und die Identität des Täters mit dem Erduldenden zu sichern. Um dieses Problem zu lösen, erfanden die Vātsīputrīya eine Person *(pudgala)* als offenbare Realität, die weder mit den „Gruppen" *(skandha)* identisch noch von ihnen verschieden war, wie der *ātman* oder der *jīva*, deren Bestehen vom Buddha grundsätzlich geleugnet wurde. Diese Person wandelte von einem Leben zum anderen und bestand selbst noch im Parinirvāṇa. Die anderen Sekten hielten sich streng an das Wort des Meisters und widersetzten sich heftig dieser Meinung, da sie nichts anderes einbrachte, als den zu lösenden Widerspruch auf die Person selbst zu übertragen (K.V., I, I; Kośa, IX).

Bald darauf erklärten die Sarvāstivādin, daß alles bestehe *(sarvam asti)*, insbesondere die Vergangenheit und die Zukunft in gleicher Weise wie die Gegenwart. Diese paradoxe Erklärung wollte gleichzeitig das Problem der Vergeltung wie das der Sinneserkenntnis lösen. In der Tat, wenn eine vergangene Handlung wirklich besteht, kann sie zukünftige Sanktionen hervorrufen, ohne daß sie eine persönliche Wesenheit benötigt, welche die beiden Tatsachen verbindet. Außerdem können die verschiedenen Faktoren der Sinneserkenntnis – der Gegenstand, das Organ, ihre Berührung und die daraus entstehende Erkenntnis selbst – nicht zu gleicher Zeit bestehen, da das Gebiet der unmittelbaren wie auch der lokalen Wahrnehmung nur ein Element auf einmal zuläßt. Sie können also nur aufeinander einwirken, wenn sie, obwohl schon vergangen, weiterbestehen und so ihre Wirkungskraft behalten (Kośa, V, 49, 65; K.V., I, VI).

Die Kāśyapīya schlugen eine Kompromißlösung zwischen den Auffassungen der Sarvāstivādin und ihrer Gegner vor, die eine radikale, auf den reinen Verstand aufgebaute Verneinung dieser Thesen war. Sie behaupteten nämlich, daß allein die vergangene Handlung, deren Frucht noch nicht gereift ist, d. h. die noch keine Folgen gezeitigt hat, wie die Gegenwart besteht. Im Grunde verband diese Zwittermeinung nur die Nachteile der beiden anderen Auffassungen und brachte keine Lösung.

Schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. sah sich also der Buddhismus vor ontologische Probleme gestellt und legte so den Grundstein jener tiefen Metaphysik, die dem Mahāyāna zum Ruhm gereichen sollte. Am deutlichsten kommt dies in der Ansicht der Andhaka zum Ausdruck, die nur wenig jünger ist als die vorhergehenden und nach welcher sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft, die Gegenwart, die Materie und die anderen Gruppen

bestehen und zugleich nicht bestehen. So z. B. existiert die Vergangenheit als solche, aber nicht die Zukunft oder Gegenwart, so wie auch die Materie als solche besteht, aber nicht als Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen oder als Bewußtsein (K.V., I, x). Dies war auch die – übrigens jener der Andhaka nahe verwandte – Ansicht der Prajñaptivādin und des Autors des *Satyasiddhiśāstra* (255a–256b), die außerdem behaupteten, daß alles nur Bezeichnung *(prajñapti)* ohne Realität sei. Alle anderen Sekten der Gruppe der Mahāsāṅghika scheinen ähnliche Thesen aufgestellt zu haben. So verfochten die Ekavyāvahārika die Meinung, daß alles Vorstellung sei, das Absolute wie das Bedingte, daß die Welt der Wanderungen *(saṃsāra)* und das Nirvāṇa, die weltlichen *(laukika)* und die überweltlichen *(lokottara)* Dinge *(dharma)* nichts als reine Bezeichnungen seien und demgemäß ohne wirkliche Substanz. Die Lokottaravādin erklärten, die weltlichen Dinge hätten keine Realität, weil sie die Frucht der Handlungen seien, die ihrerseits aus dem Irrtum hervorgehen; hingegen sprachen sie den überweltlichen Dingen, dem Weg und den Früchten des Weges Wirklichkeit zu. Das ist eine Umkehrung der ontologischen Werte, die allgemein angenommen werden, eine Umkehrung, die darin besteht, den konkreten Dingen die Wirklichkeit abzuerkennen, die man im Gegenteil den abstrakten zuspricht, eine Denkweise, die an Platon erinnert. Man findet ähnliche Anschauungen bei anderen Sekten derselben Gruppe. So galt das Leiden bei den Prajñaptivādin als eine absolute Wirklichkeit *(paramārtha)*, bei den Hetuvādin als eine vollkommene *(pariniṣpanna)* (K.V., XXIII, v). Die Andhaka betrachteten ebenfalls die Beständigkeit der Dinge *(dharmasthitatā)*, d. h. ihr Wesen, sowie die Unbeständigkeit, das Alter und den Tod, welche Formen des Leidens und der Naturgesetze sind, als vollkommene Wirklichkeiten (K.V., XI, VII, VIII). Andererseits sträubten sich die Prajñaptivādin, die Hetuvādin und wahrscheinlich auch die Andhaka dagegen, in den Gruppen, Gebieten, Elementen und den Fähigkeiten, die das Wesen und die Wahrnehmungswelt, in der es lebt, bilden, vollkommene Wirklichkeiten zu sehen. Man findet also bei den Sekten der Gruppe der Mahāsāṅghika eine ontologische Lehre, die den realistischen Theorien der Sekten der Sthavira entgegengesetzt ist, hingegen der Lehre des Mahāyāna sehr nahe steht und wahrscheinlich sogar den Grundstein dieser neuen Lehre abgegeben hat.

Kehren wir nun zum Problem der Person zurück, im Hinblick auf das noch einige interessante Lösungen geboten werden. Die meisten Sekten wollten in der Person oder dem Wesen *(sattva)* nur eine einfache Bezeichnung *(prajñapti)* der aufeinanderfolgenden Existenzen *(bhava)* sehen, deren Ganzes eine Reihe *(saṃtati)* bildet. Die Sautrāntika behaupteten, daß die fünf Gruppen *(skandha)* von einer Existenz zur anderen „wandern" *(saṃkrānti)*, was ihnen den Beinamen Saṃkrāntivādin einbrachte. Diese Theorie ist in ihren Einzelheiten nur ungenügend bekannt; man kann sie höchstens skizzieren: das Denken *(citta)* und der Körper *(kāya)* können sich gegenseitig Keime *(bīja)* sein; die vier

Gruppen der Materie, der Empfindungen, der Wahrnehmungen und der Anschauungen gehen beim Tode in der Gruppe des Erkennens auf, und diese wandert und bildet den Keim der zukünftigen Persönlichkeit (Kośa, II, 183 bis 185, 212). Daß die Gruppe des Erkennens, die feinste von allen, als Bindeglied der aufeinanderfolgenden Existenzen dienen könne, scheint erst sehr spät und nicht ohne Widerstreben angenommen worden zu sein. Die Mahāsāṅghika hätten so an eine Wurzelerkenntnis *(mūlavijñāna)* geglaubt, die den sechs Sinneserkenntnissen als Träger dient; die Mahīśāsaka an eine Gruppe, die bis zum Ende der Wanderung besteht; die Vibhajyavādin und die Theravādin an eine Erkenntnis, die ein Glied des Bestehens *(bhavāṅgavijñāna)* und Ursache des Bestehens ist. In allen diesen Grundbegriffen sieht die *Vijñaptimātratāsiddhi* (178—179) die Vor-Darstellungen der Erkenntnis *(ālayavijñāna)* der Yogācāra des Mahāyāna. Das Denken *(citta)*, welches auf diese Weise die Kontinuität *(saṃtāna)* zwischen zwei aufeinanderfolgenden Existenzen sichert, ist nach den Vibhajyavādin frei von allen Leidenschaften *(kleśa)*, hingegen nach dem Verständnis der anderen Sekten immer von Leidenschaften begleitet, die, nach den Sarvāstivādin zu urteilen, von jeder Art sind. Bei den Dārṣṭāntika hingegen empfindet das Wesen bei der Wiedergeburt nur Liebe für den Elternteil des entgegengesetzten Geschlechts und Haß gegenüber dem anderen, eine Ansicht, die übrigens von anderen Schulen geteilt wird (Kośa, III, 50—51).

Auch die Auffassungen über die Natur des Denkens waren unterschiedlich. Die Mahāsāṅghika behaupteten im Gegensatz zu den anderen Sekten, daß Materie im Denken sei, daß das Denken selbst den ganzen Körper erfülle und sich je nach der Größe des zu erkennenden Objektes und des Sinnesorgans ausdehne oder zusammenziehe. Für die Theravādin war das Herz selbst das Organ der geistigen Erkenntnis, wie z. B. das Auge dasjenige des Sehens ist. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß bei den Sautrāntika Denken und Körper sich gegenseitig Keime sind. Wenn also eine Person in der formlosen Welt *(ārūpyadhātu)* geboren wird, ist damit für sie die Reihe der Materie für eine lange Zeit unterbrochen; wenn sie später in der Formenwelt *(rūpadhātu)* wiedergeboren wird, geht ihre neue Materienreihe unmittelbar aus dem Denken hervor. Desgleichen ist die Reihe des Geistes bei den unbewußten Göttern *(asaṃjñin)* unterbrochen, und wenn sie anderswo wiederkehren, geht ihr neues Denken aus ihrem Körper hervor. Die Beziehungen zwischen Denken und Materie waren also genau bestimmt. Dasselbe gilt für die Beziehungen zwischen dem Denken, d. h. der Erkenntnis, und den geistigen Funktionen. Die Sarvāstivādin glaubten, daß sie sich wechselseitig bildeten. Die Dārṣṭāntika hingegen sahen in ihnen zwei ganz verschiedene Reihen, in denen das Denken nur Denken hervorbringt und die geistigen Funktionen nur wieder solche. Für die Mahāsāṅghika und die Vibhajyavādin ist das Denken von Natur aus rein, und nur die zufälligen Leidenschaften können es trüben; die Sarvāstivādin bestritten dies (Vibh., 140 b; Kośa, VI, 299).

Das Phänomen des Erkennens warf ebenfalls Probleme auf, die von den verschiedenen Schulen erörtert wurden. Die Mahāsāṅghika und die Mahīśāsaka behaupteten, daß die fünf Sinneserkenntnisse von Gier *(rāga)* begleitet und zugleich nicht begleitet seien, da sie einerseits die Gier mit sich brächten, andererseits jedoch auch erlaubten, den Buddha zu schauen, das Wort zu hören usw. Demgegenüber stellten die Vātsīputrīya und die Sammatīya fest, sie seien weder frei von Leidenschaften, noch von ihnen begleitet, sondern nur einfache, moralisch neutrale Erkenntnismittel. Die Sarvāstivādin und die Dharmaguptaka glaubten, sie seien immer von Leidenschaft begleitet. Diese beiden Sekten und gewisse Mahāsāṅghika nahmen ferner an, daß das Auge die Formen sähe, das Ohr die Töne vernehme usw. Seltsamerweise meinten die Vātsīputrīya, daß nur ein Auge allein die Formen sehe, was wahrscheinlich auf die Einheit des Blickfeldes zurückzuführen ist. Bei den Dārṣṭāntika sehen die gesamten Gruppen *(skandha)* die Formen, bei den Theravādin hingegen ist es allein die geistige Erkenntnis *(manovijñāna)*, die sieht, hört usw. und sich mit dem einzigen Subjekt der Sinneserkenntnis verbindet. Tiefgründiger vielleicht war die Ansicht der Sautrāntika, daß es kein sehendes Organ gebe, daß keine Form gesehen werden könne, daß es weder eine Handlung des Sehens, noch eine Kraft, die sieht, gebe, sondern daß alles nur ein Spiel von Ursache und Wirkung sei (Kośa, I, 86). Die Natur des Objekts selbst oder seine Bedingtheit als Objekt *(ālambanapratyaya)* wird den Sautrāntika zufolge durch zusammengeballte Atome konstituiert, nach den Sarvāstivādin durch vereinzelte Atome.

Unter den psychischen Funktionen spielte die Willensregung *(cetanā)* eine hervorragende Rolle, wie wir später noch sehen werden; denn sie bildet den Kern der moralischen Verantwortung. Im Gegensatz zu den anderen Sekten brachten die Dārṣṭāntika sie mit dem Denken *(citta)* in Zusammenhang und nicht mit den geistigen „Zusammensetzungen" *(saṃskāra)*[2]. Wie die Sautrāntika erblickten sie in den physischen Handlungen und in der Rede nur Erscheinungen der Willensregung. Sie schrieben ebenfalls der geistigen Rede *(manojalpa)*, der Urteilskraft *(vitarka)* und dem Überlegen *(vicāra)* die Natur des Denkens zu; dabei galt die Urteilskraft als die grobe, das Überlegen als die feinere Erscheinung. Aus demselben Grunde waren ihrer Meinung nach die Urteilskraft und das Überlegen in der gesamten Formenwelt *(rūpadhātu)* verbreitet und nicht bloß auf ihrer untersten Stufe, wie die anderen Schulen lehrten. Eine andere Funktion, über die viel diskutiert wurde, war das Nicht-Bekanntmachen *(avijñapti)*. Darunter ist im großen und ganzen ein geistiger Akt zu verstehen, der nur seinem Urheber bekannt ist. Erkannten die Sar-

2 Der Ausdruck *saṃskāra* läßt sich nur schwer in eine abendländische Sprache übersetzen, denn er besitzt einen mehrfachen Sinn und entspricht keinem bestimmten Begriff des europäischen Denkens. Im Französischen gebe ich ihn durch „composition" wieder und entsprechend *saṃskṛta* durch „composé".

vāstivādin, die Mahāsāṅghika und die Dharmaguptaka dessen Existenz an, so leugneten sie hingegen die Theravādin, die Sautrāntika und die Dārṣṭāntika. Die meisten Sekten zählten zu den geistigen Zusammensetzungen verschiedene Abstraktionen, die als vom Denken getrennt *(cittaviprayukta)* angesehen wurden: so die Namen, die Buchstaben, das Erlangen *(prāpti)*, die Eigenschaften der Dinge usw. Die Theravādin sträubten sich, diese Art Gegenstände anzuerkennen. Die Dārṣṭāntika und die Sautrāntika hielten sie gewöhnlich nur für einfache Bezeichnungen *(prajñapti)*, Erscheinungen oder Formen anderer substantieller Dinge und meinten, dies träfe zu für die Namen, die Buchstaben, die Eigenschaften, die Dauer, die Aufhebung, das Erlangen, die Ursachen, die Zustände usw.

Das Lebensvermögen *(jīvitendriya)* nahm bei den verschiedenen Schulen eine besondere Stellung ein, obwohl es unter die geistigen Zusammensetzungen gerechnet wurde. Für die Sautrāntika war es keine Substanz, sondern eine bestimmte, aus einer Tat hervorgegangene Kraft, die im Augenblick der Empfängnis in das Wesen hineinverlegt wurde (Kośa, II, 215–217). Die Theravādin dachten angesichts der vielseitigen und geheimnisvollen Natur des Lebens, dieses sei zugleich materieller und geistiger Art, da es sowohl das Bestehen und die Tätigkeit geistiger wie materieller Elemente regele. Sie behaupteten, wie die Vibhajyavādin, es gehe aus dem Denken hervor, da, wie der Buddha selbst erklärt habe, das Leben, die Wärme und die Erkenntnis immer verbunden und nie getrennt seien (Vibh., 770 c). Mit Ausnahme der Theravādin waren sich die Schulen in der Annahme einig, daß das Leben rein immateriell sei, aber einige, besonders die Sarvāstivādin und die Dharmaguptaka, zählten es seiner geheimnisvollen Natur wegen zu den vom Denken getrennten geistigen Zusammensetzungen, d. h. zu den Abstraktionen.

Eine der Hauptstreitfragen des alten Buddhismus bezog sich auf die Zwischenexistenz *(antarābhava)*, eine Art kurze Dämmerung zwischen Tod und Wiedergeburt. Die rationale Grundlage dieses Glaubens beruht auf der Lücke, die zwischen Ort und Augenblick des Todes und denjenigen der Wiedergeburt zu konstatieren ist. Verteidigten die Sarvāstivādin, die Vātsīputrīya, die Sammatīya und die Pūrvaśaila mit Entschiedenheit die Tatsächlichkeit der Zwischenexistenz, so bestritten die Theravādin, die ganze Gruppe der Vibhajyavādin und die Mahāsāṅghika diese nicht minder heftig (K.V., VIII, II; Kośa, III, 31–50). Wir haben oben bereits auf die Diskussionen hingedeutet, welche die Art und Weise des Denkens beim Wiedergeborenen auslöste. Bestimmte Schulen des Nordens glaubten, es könne einem während des Zwischenzustandes ein klares Begreifen *(abhisamaya)* der vier heiligen Wahrheiten zuteil werden, ja, man könne sogar den Arhat-Zustand erreichen.

Das Problem des Todes war eng mit dem des Reifens der Taten verknüpft. Für die Andhaka bedeutet der Tod, wie auch das Alter, das Reifen der Taten. Folglich gibt es keinen vorzeitigen oder zufälligen Tod. Dies war auch die

Auffassung der Prajñaptivādin und der Dārṣṭāntika. Insbesondere für den Arhat kann es keinen vorzeitigen Tod geben, sagten die Rājagirīya und die Siddhārthika, da er den Lohn aller seiner schlechten Taten empfangen hat. Den Sarvāstivādin zufolge können allein die Wesen der Welt der Begierde *(kāmadhātu)*, die in der Meditation nicht fortgeschritten sind, zufällig sterben, denn bei ihnen hängt die Lebensdauer *(āyus)* von der Reihe *(saṃtāna)* der geistigen Phänomene ab; die anderen Wesen sind geschützt, weil sie sich in der Meditation befinden. Die Theravādin erklärten, daß selbst der Arhat nicht vor Gift, Eisen und Feuer sicher sei, da deren Kausalität nur von der Welt der Materie abhänge, die von der geistigen Welt grundverschieden ist (K.V., XVII, II). Jedoch glaubten die Theravādin und die Sarvāstivādin, daß man in der Meditation nicht sterben könne, besonders nicht während der Betrachtung der Aufhebung *(nirodhasamāpatti)*.

Soeben sprachen wir von der Beziehung zwischen der Kausalität der Welt der Materie und der des Geistes. Auch in diesem Hauptpunkt war man sich nicht einig. Wie wir gesehen haben, leugneten die Theravādin derartige Beziehungen von Grund auf. Nach ihnen kann die Materie weder moralische Ursache *(hetu)* noch von einer moralischen Ursache begleitet sein. Folglich ist sie weder gut noch böse, sondern rein neutral *(avyākṛta)*; demgemäß stellt sie auch nie ein Reifen *(vipāka)* der Tat dar. Die Mahāsāṅghika des Nordwestens und die Dārṣṭāntika teilten diese Meinung. Die Sarvāstivādin, die Dharmaguptaka, die Mahīśāsaka, die Sammatīya, die Andhaka und die anderen Mahāsāṅghika des Dekkhan hingegen behaupteten, die Materie könne zugleich moralische Ursache und von einer moralischen Ursache begleitet sein; dies setzte die Einheit der universalen Kausalität voraus; genauer gesagt war die Materie als moralische Ursache diejenige, die aus einer physischen Handlung und der Rede hervorging; diese wurden also als verantwortliche Faktoren angesehen und nicht nur als blinde Werkzeuge (K.V., XVI, V, VII; Vibh., 96 a). Bei der von moralischen Ursachen begleiteten Materie, die als das Reifen einer Tat zu verstehen war, handelte es sich z. B. um die Erde *(pṛthivī)*, das Gebiet eines Königs, die sechs Sinnesbereiche oder um gewisse himmlische Töne *(brahmasvara)* (K.V., XVI, VI, VIII; Vibh., 96 a). Das Wunder stand in engem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Problem; daher kam es, daß die Andhaka, den kanonischen Texten nach zu schließen, an die Wunderkraft der Buddha und der Heiligen glaubten, während die Theravādin im Gegensatz dazu leugneten, daß die Buddha fähig seien, den Bäumen immerwährende Blätter, Blüten und Früchte zu geben, den Vollmond, den Frieden, das Glück, den fruchtbringenden Regen zu erhalten, die fünf Gruppen zu bewahren und die den Gesetzen der Geburt, des Alters, der Krankheit und des Todes unterworfenen Wesen von diesen Gegebenheiten zu befreien (K.V., XXI, IV). Sie erkannten also deutlich das Bestehen von unpersönlichen und unerbittlichen Gesetzen an, welche die physische Welt bestimmen, und be-

nannten sie übrigens mit demselben Wort „Gesetz“ *(dharma*, Pāli *dhamma)*, das auch das Rechtsgesetz, das Moralgesetz und die Lehre des Buddha bezeichnet.

Von den Auseinandersetzungen über die Materie ist vor allem jene über die Natur der Atome *(paramāṇu)* erwähnenswert, in welcher sich die Sarvāstivādin und die Sautrāntika gegenüberstanden. Für die Sarvāstivādin waren die Atome nur Punkte, die sich nicht berühren konnten, sonst würden sie sich vereinigt haben. Nach den Sautrāntika handelte es sich im Gegenteil bei ihnen um ausgedehnte Körper von einer gewissen, wenn auch sehr kleinen Größe, die sich durch Berührung verschmelzen und gegenseitig anstoßen konnten. Es scheint, daß die anderen Schulen sich nicht mit der Natur der Atome befaßt haben (Kośa, I, 89–92).

Die meisten Sekten – Sarvāstivādin, Sautrāntika, Mahāsāṅghika, Mahīśāsaka u. a. – betrachteten den Raum *(ākāśa)* als unzusammengesetzt *(asaṃskṛta)*, d. h. als absolut. Die Theravādin und die Vātsīputrīya leugneten dies, weil sie, wie ihre Beweisführung zeigt, den Raum mit dem Raumelement *(ākāśadhātu)* verwechselten, das eine ätherische, feinere Substanz als die Luft ist (K.V., VI, vi; Kośa, I, 7–11). Ferner waren die ersten Schulen zu der klaren Annahme einer leeren, unveränderlichen Sphäre ohne Anfang und Ende gekommen, in der sich, wie sie sagten, die materiellen Objekte ohne Widerstand bewegen.

Der Zeitbegriff war viel abstrakter und schwerer verständlich. Er gab jedoch auch Anlaß zu vielen Auseinandersetzungen, denn die Zeit steht in engem Zusammenhang mit der Beschaffenheit des Seienden. Wie wir bereits sahen, befanden sich hinsichtlich einer der ersten für die Geschichte des buddhistischen Denkens höchst wichtigen Streitfragen die Sarvāstivādin mit ihrer Behauptung, Vergangenheit und Zukunft bestünden wie die Gegenwart, im Gegensatz zu den anderen Sthavira. Genau besehen nahmen die einen wie die anderen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart nicht als unabhängige Substanzen an, sondern einfach als Formen des Seienden. So verhielt es sich bei den meisten Sekten, und das Wort „Zeit“ *(kāla)* fehlt beinahe völlig im Wortschatz des alten Buddhismus, wenigstens in seiner philosophischen Bedeutung. Die Grundthese der Sarvāstivādin wurde in ihrer eigenen Schule auf vierfache Weise ausgelegt. Dharmatrāta sagte, wenn eine Sache aus der Zukunft in die Gegenwart und dann in die Vergangenheit gehe, verändere sich ihre Substanz *(dravya)* nicht, sondern sie verliere nur ihre Zukunfts-Natur *(bhāva)* und gewinne diejenige der Gegenwart und der Vergangenheit, so wie eine goldene Schale, die man zerbricht, nicht ihre Farbe, sondern nur ihre Form ändert. Nach Ghoṣaka sind Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart keine Seinsarten, sondern Merkmale *(lakṣaṇa)*. Vasumitra, der orthodoxeste der vier, sah in ihnen Zustände *(avasthā)* und erklärte, so wie ein Zeichen, das im Felde der Einheiten liegt, Eins, im Felde der Zehn Zehn und im Felde der Hundert Hundert genannt wird, werde ein Objekt Vergangenheit, Gegen-

wart oder Zukunft genannt. Nach Buddhadeva wird eine Sache nur in Beziehung zum Vorhergehenden oder Folgenden vergangen, gegenwärtig oder zukünftig genannt, so wie eine Frau in bezug auf die vorhergehende Generation eine Tochter und der nachfolgenden gegenüber Mutter ist (Kośa, V, 52–55).

Es scheint, daß nur die Vibhajyavādin und die Dārṣṭāntika eine ziemlich genaue Vorstellung von der Zeit im allgemeinen gehabt haben. Nach ihnen ist die Zeit *(kāla)* beständig *(nitya)*, und das schließt ihre Nichtbedingtheit mit ein. Sie ist von den zusammengesetzten Dingen *(saṃskṛta)* verschieden, die ihrer Bestimmung nach unbeständig sind (Vibh., 393 a, 700 a).

Über den Augenblick *(kṣaṇa)* und seine Beschaffenheit haben die alten Buddhisten viel nachgedacht. Fast sämtliche Sekten behaupteten, alle Dinge dauerten nur einen Augenblick. Diese Zerlegung in „Zeitatome“ erlaubte ihnen, die ständige Verwandlung der zusammengesetzten Dinge zu erklären, die der Buddha gelehrt hatte. Die Theravādin mit ihrem gesunden praktischen Sinn sagten, die große Erde, der große Ozean, der Berg Sineru als Weltachse, das Wasser, das Feuer, der Wind, die Gräser, der Wald, die Bäume usw. dauerten viel länger als einen Augenblick (K.V., XXII, viii). Die späten Mahīśāsaka waren ebenfalls der Meinung, daß die Gruppen, die Bereiche und die Elemente wie auch die Neigungen *(anuśaya)* ein ganzes Leben dauern. Jene Schulen, welche die Augenblickstheorie vertraten, diskutierten unter sich über die Natur des Augenblicks. Nach den Sarvāstivādin besaß er drei Eigenschaften: die der Erzeugung, des Niedergangs und der Aufhebung. Die Dārṣṭāntika bestritten dies. Für sie war er wirklich ein Zeitatom und als solches nicht in drei Stufen unterteilbar (Vibh., 200 a).

Wie wir im ersten Kapitel hörten, gab es gemäß der ursprünglichen Lehre zwei große Klassen von Dingen: die zusammengesetzten *(saṃskṛta)*, die durch Erzeugung, Veränderung des Zustandes oder der Dauer und die Aufhebung charakterisiert waren, und die unzusammengesetzten *(asaṃskṛta)*, die durch das Fehlen von Erzeugung, Veränderung und Aufhebung gekennzeichnet waren. Allein das Erlöschen *(nirvāṇa)* wurde in der ursprünglichen Lehre als unzusammengesetzt betrachtet, und in diesem Punkt blieben die Theravādin und die Schulen der Gruppe der Vātsīputrīya ihr treu (K.V., II, xi). Die anderen Sekten hingegen stellten Listen von anderen unzusammengesetzten, d. h. absoluten, Dingen auf. Man unterschied zuerst zwei Arten von Aufhebung *(nirodha)*. Die eine wurde durch Unterscheidungsvermögen *(pratisaṃkhyā)* erreicht und mit dem Nirvāṇa identifiziert, die andere ohne Unterscheidungsvermögen bezog sich auf die zukünftigen Leidenschaften, die bei den Heiligen nicht entstehen würden (Kośa, I, 7–11). Viele Sekten, insbesondere die nordindischen, erklärten den Raum *(ākāśa)* als unzusammengesetzt (K.V., VI, vi; Kośa, I, 7–11). Man gelangte so zu einer Aufstellung von drei Begriffen, und zwar bei den Sarvāstivādin und den Sautrāntika. Die Mahā-

sāṅghika, die Pūrvaśaila, die Vibhajyavādin, die Mahīśāsaka und die Dharmaguptaka werteten auch das „abhängige Entstehen" *(pratītyasamutpāda)* als unzusammengesetzt (K.V., VI, II; Vibh., 116 c), Die Mahīśāsaka und Dharmaguptaka, die sich auf dasselbe *Sūtra* stützten, das die Grundlage dieser letzten Meinung bildete, fügten dieser Aufstellung das So-sein *(tathatā)* oder die Beständigkeit der Dinge *(dharmasthitatā)* hinzu, worunter sie deren Wesen verstehen, das, was ihre Natur nicht verändert, und das, was z. B. zur Folge hat, daß die guten Taten keine schlechten Früchte tragen und umgekehrt (K.V., XIX, v). Dadurch erkannte man den absoluten Charakter des Wesens der Dinge und des großen Gesetzes an, das, dem Buddha zufolge, den Kreislauf der Wiedergeburten bestimmt. Es ist also nicht verwunderlich, wenn dieselben Sekten, Mahāsāṅghika, Andhaka, Vibhajyavādin, Mahīśāsaka und Dharmaguptaka, die dem großen Erlösungsgesetz den gleichen Charakter zusprachen, auch den Weg *(mārga)* oder die feste Bindung *(niyāma)* an den Erlösungsweg, durch die man früher oder später mit Notwendigkeit das Heil erlangt, als unzusammengesetzt erklären (K.V., VI, I; Vibh., 479 c). Ferner waren, nach den Pūrvaśaila, die vier heiligen Wahrheiten ebenfalls *asaṃskṛta*. Mehrere Sekten fügten verschiedene Versenkungen hinzu, die Mahāsāṅghika und die Dharmaguptaka die vier immateriellen Betrachtungen *(ārūpyasamāpatti)*, die Mahīśāsaka die unwandelbare Betrachtung *(āneñjya)*, die Andhaka und verschiedene nördliche Schulen die Betrachtung der Aufhebung *(nirodhasamāpatti)*.

Wenn auch der traditionelle Aufbau des Universums unverändert blieb, weil er in der ursprünglichen Lehre in allen Einzelheiten festgelegt worden war, so ergaben sich doch mancherlei Diskussionen über die Natur der Wesen, die auf den verschiedenen Stufen verweilen. Diese Fragen sind das buddhistische Gegenstück zum Problem des Geschlechtes der Engel im Christentum. So rechneten die Andhaka, die Vātsīputrīya und mehrere nördliche Schulen den fünf allgemein angenommenen Schicksalsbestimmungen *(gati)*, d. h. den Verdammten, den Tieren, den hungrigen Wiederkehrenden, den Menschen und den Göttern noch die Asura hinzu, die in der brahmanischen Mythologie götterfeindliche Titanen sind. Die Theravādin hingegen verteilten die verschiedenen Asura unter die Götter und die Wiederkehrenden (K.V., VIII, I). Nach den Sarvāstivādin existieren dem Irrtum *(mithyātva)* unterworfene *(niyata)* Wesen nur in der Welt der Begierde *(kāmadhātu)*, während diese nach den Dārṣṭāntika ebenfalls in den beiden obersten Welten vorkommen. Die ersteren behaupteten, der Neid *(īrṣyā)* und der Egoismus *(matsara)* seien nur in der Welt der Begierde vorhanden, während die Vibhajyavādin annahmen, diese Leidenschaften seien ebenfalls bei den Göttern der Brahmawelt zu finden.

Wichtiger scheint die Frage nach der Natur der Wesen in der Welt der Formen *(rūpadhātu)* gewesen zu sein. Den Theravādin zufolge hätten diese

die fünf Sinne mit ihren Objekten nicht besessen, sondern als rein geistige Wesen nur den Geist *(manas)*, um die Ideen *(dharma)* zu erkennen, genau wie die Götter der Welt ohne Form *(ārūpyadhātu)* (K.V., VIII, VII, VIII). Nach den Sarvāstivādin und den Dharmaguptaka wären auch die Wesen der Formenwelt mit den Seh-, Hör- und Tastorganen ausgestattet gewesen und hätten die Formen, die Töne und die greifbaren Dinge so gut wie die Ideen erkennen können. Die Riech- und Geschmacksorgane fehlten, weil diese ätherischen Wesen keiner Nahrung bedurften, diese jedoch im besonderen aus Geruch und Geschmack besteht (Kośa, I, 55—57). Die Mahāsāṅghika, die Andhaka und die Sammatīya hingegen sprechen ohne Bedenken den Göttern der Formenwelt die sechs Sinne der Wesen der Welt der Begierde *(kāmadhātu)* (K.V., VIII, VII) zu. Die Mahāsāṅghika behaupteten übrigens, daß selbst die Götter der formlosen Welt *(ārūpyadhātu)* die sechs Sinne besäßen, und zwar im Gegensatz zu den meisten anderen Schulen, die rein geistige Wesen aus ihnen machten, denen ausschließlich geistige Erkenntnis eignet. Im Gegensatz zu den Theravādin und den Sarvāstivādin, für welche die formlose Welt vollständig leer von Materie *(rūpa)* war, behaupteten die Mahāsāṅghika, die Andhaka, die Vibhajyavādin und besonders die Dharmaguptaka, daß die obere Welt von einer feinen *(sūkṣma)* Materie erfüllt sei. Nach Ansicht der Mahāsāṅghika bestand diese aus den vier großen Elementen *(mahābhūta)* und den fünf Sinnesvermögen *(indriya)*. Nach den Andhaka bestand sie vor allem in der Vollziehung der Tat *(karmakṛtatva)* (K.V., VIII, VIII). Nach den Vibhajyavādin waren es die Wärme, die vom Leben und Bewußtsein untrennbar ist, und die körperliche Materie, welche die notwendige Grundlage des Bewußtseins ist (Vibh., 431 b). Im *Śāriputrābhidharma* wird diese Materie der formlosen Welt folgendermaßen umschrieben: es sind die Tugenden des Körpers und der Rede, das Nicht-Bekanntmachen *(avijñapti)*, die körperliche Anstrengung und die körperliche Leichtigkeit (T.S. 1548, 552 a).

Welcher Stufe des Universums die Wesen auch angehören, sie bleiben unweigerlich dem großen Gesetz des Reifens der Taten unterworfen. Das Wesen der Taten beschäftigte die buddhistischen Gelehrten ganz besonders, und manche Diskussionen entzündeten sich an den Anschauungen, die sie in bezug darauf vortrugen. Die Mahāsāṅghika glaubten, daß alle Taten reifen, mit anderen Worten, daß es keine moralisch neutralen *(avyākṛta)* Taten gibt; dem widersprachen andere Sekten, insbesondere die Theravādin und die Sarvāstivādin. Die Andhaka behaupteten, alle Taten seien entweder durch den Irrtum oder durch das Rechte bestimmt *(niyata)*, d. h. führen entweder ins Verderben oder zum Heil. Nach den Rājagirika und den Siddhārthika ist alles von den Taten abhängig. Nach Meinung bestimmter nördlicher Schulen erleidet der Täter eines unfreiwillig verursachten Verbrechens seine Strafe, wie wenn er aus eigenem Willen gehandelt hätte; die Theravādin leugneten dieses (K.V., XX, I). Die Dārṣṭāntika vertraten die Auffassung, alle Taten könnten wieder-

gutgemacht werden. Die Sarvāstivādin waren davon überzeugt, daß die fünf Hauptverbrechen eine sofortige Bestrafung *(ānantarya)* zur Folge hätten, und zwar ohne jegliche Hoffnung auf Wiedergutmachung (Vibh., 593 b). Die ganze Verantwortung für die Tat lag nach Ansicht der Dārṣṭāntika und der Theravādin in der Willensregung *(cetanā)*, die allein als Ursache *(hetu)* galt. Die Mahāsāṅghika machten das Denken *(citta)* und die Denkfunktionen *(caitta)*, welche die Willensregung umgeben und bestimmen, dafür verantwortlich. Der größte Teil der anderen Sekten, u. a. die Sarvāstivādin, die Dharmaguptaka, die Mahāsāṅghika und die Sammatīya, dehnten diese Verantwortung auf die Materie, d. h. auf die Tat des Körpers und der Rede aus (K.V., XVI, v; Vibh., 96 a). Man stritt viel über die Natur der Frucht *(phala)* oder das Reifen *(vipāka)* der Tat. Die Dārṣṭāntika behaupteten, die Empfindung *(vedanā)* selbst sei Frucht der Tat. Die Theravādin und die Mahāsāṅghika des Nordwestens betrachteten das Denken und die geistigen Funktionen als Frucht, während für die Sarvāstivādin, die Dharmaguptaka, die Sammatīya, die Mahāsāṅghika des Dekkhan und die Andhaka die Materie selbst das Reifen der Tat sein konnte, insbesondere die fünf Sinnesbereiche, die Formen, die Töne und die Gerüche des Körpers, die körperlichen Eigenschaften, die Taten des Körpers und der Stimme (K.V., XVI, vi; Vibh., 96 a).

Man erörterte auch den moralischen Wert gewisser Fähigkeiten oder bestimmter psychischer Faktoren. Im Gegensatz zu den Theravādin und den Sarvāstivādin glaubten viele Schulen, vor allem die Mahāsāṅghika, die Hetuvādin, die Vibhajyavādin, die Mahīśāsaka und die Dharmaguptaka, daß die fünf Vermögen *(indriya)* des Glaubens *(śraddhā)*, der Energie *(vīrya)*, des Gedächtnisses oder Nachdenkens *(smṛti)*, der Sammlung *(samādhi)* und der Weisheit *(prajñā)* ausschließlich gut *(kuśala)* seien (K.V., XIX, viii; Vibh., 8 b). In einigen nördlichen Schulen hielt man dafür, daß die Gedanken, die während des Traumes entstehen, moralisch neutral *(avyākṛta)* sind; diese Meinung wurde von den Theravādin bestritten. Die Andhaka und die nördlichen Sekten behaupteten im Gegensatz zu den Theravādin, daß die spekulativen Theorien *(dṛṣṭigata)* neutral seien und keine schlechten Folgen zeitigten. So galt auch bei den Pūrvaśaila der Durst nach Ideen *(dharmatṛṣṇā)* als neutral, bei den Theravādin hingegen als böse, weil er seiner Natur nach Begehren *(lobha)* sei. Das Hängen an Ritualhandlungen *(śīlavrataparāmarśa)* und der Zweifel *(vicikitsā)* waren nach den Vibhajyavādin in der Welt der Begierde als schlecht zu bewerten, in den beiden oberen Welten jedoch als neutral, während sie nach Meinung der Sarvāstivādin überall schlecht waren.

Diskussionen über Leidenschaften und Laster waren ebenso häufig. Die umfangreichste bezog sich auf die Beschaffenheit der Neigungen *(anuśaya)* oder latenten Leidenschaften und die Besessenheiten *(paryavasthāna)* oder aktiven Leidenschaften. Die Mahāsāṅghika, die Andhaka, die Vibhajyavādin und besonders die Mahīśāsaka hielten sie streng auseinander, während die

Theravādin und die Sarvāstivādin darin nur zwei Erscheinungsformen derselben Leidenschaft sahen (K.V., XIV, v; Kośa, V, 89–91). Nach Auffassung der Theravādin und der Sarvāstivādin sind in der Tat sowohl die Neigungen als auch die Besessenheiten geistiger *(caitta)* Natur und stehen in Zusammenhang mit dem Denken *(cittasaṃprayukta)*. Sie haben ein Objekt *(sālambana)*, moralische Ursachen *(sahetuka)* und sind schlecht *(akuśala)*. Nach den Mahāsāṅghika, den Andhaka, den Vātsīputrīya, den Sammatīya, den Dārṣṭāntika, den Vibhajyavādin, den Mahīśāsaka und den Dharmaguptaka sind die Neigungen vom Denken getrennt und haben kein Objekt. Die Mahāsāṅghika, die Sammatīya und wahrscheinlich auch andere Sekten hielten sie für moralisch neutral *(avyākṛta)* und frei von moralischen Ursachen *(ahetuka)* (K.V., XI, i; IX, iv; XIV, vi; Kośa, V, 4). Durch all diese Züge unterscheiden sich die Neigungen von den Besessenheiten, welche, wie es scheint, nur von den Andhaka als vom Denken getrennt angesehen wurden.

Bevor wir selbst den Auseinandersetzungen über den Weg der Erlösung nachgehen, müssen wir über die wichtigsten Diskussionen sprechen, die sich auf jene Wesen beziehen, die außerhalb des Weges stehen, d. h. auf die Laienanhänger, die Dämonen und, in gewissem Maße, die Götter. Die Sarvāstivādin, die Vātsīputrīya und die Sammatīya glaubten, die ersteren könnten sich von zwei der drei Grundleidenschaften befreien, d. h. von der Begierde *(kāma)* und der Böswilligkeit *(vyāpāda)*; die Theravādin, die Mahīśāsaka und die Dārṣṭāntika bestritten dieses (K.V., I, v; Vibh. 264 b). Die Sarvāstivādin und die Vātsīputrīya waren ferner der Meinung, daß die Laienanhänger die fünf ersten übernatürlichen Erkenntnisse *(abhijñā)* erreichen könnten und standen damit in Widerspruch zu den Mahīśāsaka und den Dharmaguptaka. Erkannten die Theravādin, die Sarvāstivādin, die Dharmaguptaka und einige Schulen der Gruppe der Vātsīputrīya an, daß die Nicht-Mönche bestimmte Erkenntnisse *(jñāna)* und sogar eine gewisse Weisheit *(prajñā)* erlangen könnten, so verneinten die Hetuvādin und mehrere nördliche Sekten dieses. Für die Vātsīputrīya bestand das Wesen des Laienanhängers nur aus Neigungen *(anuśaya)*, von denen man sich durch das Anschauen *(darśana)* erlösen konnte. Die Neigungen, dem Nichtwissen *(avidyā)* verwandt, gehören nur der Welt der Begierde *(kāmadhātu)* an, während, nach den Sarvāstivādin, das Nichtwissen in den drei Welten vorhanden war und aus Neigungen bestand, die durch die *bhāvanā* (Hervorbringungen, Meditationen, „geistige Schöpfungen") ausgelöscht werden konnten. Die Theravādin glaubten, die Laienanhänger könnten mit Hilfe gewisser guter Taten in den Besitz überweltlicher *(lokottara)* Fähigkeiten gelangen; verschiedene nördliche Schulen lehnten dies jedoch ab. Nach den Theravādin waren die Hüter der Höllen *(nirayapāla)*, welche die Verdammten zu foltern hatten, wirkliche Wesenheiten; nach den Andhaka hingegen waren es nur die Taten der Verdammten, die sie in der Gestalt der Wächter den verschiedensten Folterungen unterwarfen (K.V.,

XX, III). Die Theravādin, die Sarvāstivādin und die Dharmaguptaka behaupteten, die Götter *(deva)* könnten ein enthaltsames Leben *(brahmacarya)* führen, wie es das Wort des Buddha besagt, aber die Mahīśāsaka, die Haimavata und die Sammatīya leugneten dieses und waren davon überzeugt, daß die göttlichen Wesen beständig die verschiedensten und feinsten Wollüste genössen (K.V., I, 3).

Eine wichtige Meinungsverschiedenheit über den Wert des Gebens *(dāna)* scheint zur Trennung der Dharmaguptaka von den Mahīśāsaka geführt zu haben. Die ersteren behaupteten, nicht das Opfer, das dem Saṃgha, sondern jenes, welches dem Buddha, d. h. einem *stūpa*, dargebracht werde, bringe eine große Frucht *(mahāphala)*; die letzteren hingegen, wie auch die Caitika, die Pūrvaśaila und die Aparaśaila, verfochten die gegenteilige Ansicht. Nach den Dharmaguptaka ist der Buddha ein dem Saṃgha sehr überlegenes Verdienstfeld *(puṇyakṣetra)*. Ohne dies zu bestreiten, erklärten die Mahīśāsaka, der Buddha könne, im Gegensatz zum Saṃgha, die ihm dargebrachten Opfer nicht genießen, da er in das Parinirvāṇa eingegangen sei. Die Theravādin, die Sarvāstivādin und die Verfasser der *Satyasiddhi* meinten, beide Opferarten brächten eine große Frucht, und standen damit im Gegensatz zu den Vetullaka, deren Beweisführung jedoch leider nicht bekannt ist (K.V., XVII, IX. X). Die Annahme der Hetuvādin, man könne das Glück, das man auf Grund eigener Verdienste genießt, auf andere übertragen, wurde bestritten (K.V., XVI, III).

Über die höchsten Tugenden der Welt *(laukikāgradharma)*, deren Erwerbung der Erlangung des Heiles auf dem Erlösungswege unmittelbar vorangeht, gab es weitere Meinungsverschiedenheiten. Nach den Sarvāstivādin existierten diese nur in der Welt der Formen *(rūpadhātu)*, nach den Vātsīputrīya sowohl in dieser als auch in der Welt ohne Formen *(ārūpyadhātu)*; nach den Mahāsāṅghika in der Welt der Begierde *(kāmadhātu)* und in der Welt der Formen; nach den Mahīśāsaka in den drei Welten und nach den Dharmaguptaka in den drei Welten sowie bei den überweltlichen *(lokottara)* Dingen (Vibh., 14 a).

Die Mahīśāsaka waren, wie es scheint, die einzigen, die gegen die Dharmaguptaka und insbesondere gegen die Sarvāstivādin behaupteten, daß die Buddha und ihre Anhänger denselben Weg *(mārga)* befolgten. Ein Hauptfaktor des Erlösungsweges ist das klare Begreifen *(abhisamaya)* der heiligen Wahrheiten. Nach den Sarvāstivādin, den Sammatīya und den Andhaka geht dieses Begreifen allmählich vor sich, während es nach den Theravādin, den Vibhajyavādin, den Mahīśāsaka und den Mahāsāṅghika sofort eintritt (K.V., II, IX; Kośa, VI, 185–188; Vibh., 533 a b). Es scheint, daß in bezug auf diesen äußerst wichtigen Punkt sich in allen Schulen verschiedene psychologische Typen gegenüberstanden. Dieser Sachverhalt findet sich übrigens auch in anderen Religionen, wo sich bei manchen die „Bekehrung" allmählich und langsam vollzieht, bei anderen hingegen, z. B. bei Paulus, plötzlich und blitzartig.

Einige nördliche Schulen behaupteten, dieses klare Begreifen der Wahrheiten könne im Traumzustand oder gar während des Aufenthaltes im Mutterleib vor sich gehen; die Theravādin bestritten dieses. Ihrer Meinung nach befolgen die vier Arten der Heiligen vier verschiedene Wege, so daß der Arhat nur die Frucht der Arhat besitzt, während nach Ansicht bestimmter Andhaka und Uttarāpathaka den Arhat notwendigerweise die drei niederen Früchte der Heiligkeit auch eignen. Der Rückfall *(parihāṇa)* der Heiligen gab ebenfalls Anlaß zu ernsten Diskussionen. Die Sarvāstivādin, die Vātsīputrīya, die Sammatīya und die Pūrvaśaila behaupteten, daß die Arhat selbst, wenigstens bestimmte unter ihnen, in Sünden fallen könnten; die beiden letztgenannten Sekten erklärten sogar, dies sei die Folge ihrer schlechten Taten. Die Theravādin, die Vibhajyavādin, die Mahīśāsaka und die Mahāsāṅghika leugneten hingegen, daß der Arhat von seinem Heiligkeitsgrad zurückfallen könne (K.V., I, II; Kośa, VI, 251–257; Vibh. 931 b). Die Mahāsāṅghika und die Mahīśāsaka räumten jedoch ein, daß die niederen Heiligen, die Srotaāpanna, in Sünden verfallen und dadurch vom Wege abkommen könnten. Wegen solcher ernsten Folge bestritten die Sarvāstivādin und die Theravādin diese Ansicht (K.V., I, II; Kośa, VI, 256–257).

Meditationen und Versenkungen waren, wie wir bereits hörten, ein Hauptfaktor auf dem Wege zur Erlösung. Von den vielen Diskussionen, die darüber entstanden, können wir nur die wichtigsten berühren. Gemäß einer der Hauptthesen der Mahāsāṅghika, die von allen anderen Sekten dieser Gruppe angenommen wurde, gibt derjenige, der sich im Zustand der Sammlung *(samādhi)* befindet, Laute von sich und erlangt geregeltes Denken und waches Diskussionsvermögen. Diese Sekten hielten den Ausruf „Oh Leid" *(duḥkha)* für ein Hilfsmittel, um den Weg zu erreichen, weil er, wie die Andhaka erklärten, die Erkenntnis *(jñāna)* des Leides hervorrief. Die Schulen der Gruppe der Sthavira betonten im Gegenteil, bei der wahren Versenkung schweige man. So leugneten auch die Theravādin, daß man in diesem Zustand Töne vernehmen könne, wie dies die Pūrvaśaila behaupteten. Nach ihnen ist der, welcher sich in *samādhi* befindet, vollständig unempfindlich, da die fünf Sinnesorgane und die fünf Wahrnehmungen vorübergehend ausgeschaltet sind (K.V., II, V; XVIII, VIII). Die Dārṣṭāntika und die Vibhajyavādin äußerten sich dahingehend, daß selbst in der unbewußten Betrachtung *(asaṃjñāsamāpatti)*, in welcher die Asaṃjñin-Götter verweilen, ein feines *(sūkṣma)* Denken *(citta)* zurückbleibt, und argumentierten folgendermaßen: da Denken und Leben immer vereint sind, wäre ohne Denken kein Leben und diese Betrachtung ein Zustand des Todes und nicht des Lebens (Vibh., 772 c). Dies hinderte die Sarvāstivādin nicht daran, diese Ansicht zu bestreiten, obwohl sie wie die Andhaka annahmen, daß bei den Asaṃjñin-Göttern eine gewisse Wahrnehmung *(saṃjñā)* im Augenblick der Geburt und des Todes bestehe, eine Annahme, die von den Theravādin geleugnet wurde (K.V., III, XI). Die Hetu-

vādin glaubten, die Asaṃjñin-Götter, die in der Welt der Formen *(rūpadhātu)* weilen, könnten die Betrachtung der Aufhebung der Wahrnehmungen und der Empfindungen *(saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti)*, die zur Welt ohne Form *(ārūpyadhātu)* gehört, erreichen; die Theravādin stimmten ihnen darin nicht zu. Ihnen zufolge bleibt eine gewisse Wahrnehmung bei der Betrachtung der Aufhebung zurück. Die Andhaka schlossen sich dieser Meinung nicht an. Ebenso behaupteten die Theravādin, die Vibhajyavādin, die Dārṣṭāntika und die Sautrāntika, im Gegensatz zu den Sarvāstivādin, daß in der Betrachtung der Aufhebung ein feines Denken *(citta)* zurückbleibt, das der Kette der Wiedergeburten als Grundlage dient (Vibh., 774 a; Siddhi, 202–203).

Es ist verständlich, daß sich die buddhistischen Gelehrten mit dem Wesen der Erlösung und des Erlöschens befaßt haben. Nach den Andhaka, den Dārṣṭāntika und den Vibhajyavādin wird das von Gier *(sarāga)* begleitete Denken *(citta)* befreit wie ein schmutziges Gefäß, das gereinigt wird. Dagegen behaupteten die Theravādin und die Sarvāstivādin, daß allein das reine Denken befreit wird (K.V., III, III; Vibh., 140 b c). Nach den Vātsīputrīya kann man weder sagen, daß das Erlöschen *(nirvāṇa)* mit den Dingen *(dharma)* wirklich identisch oder von ihnen verschieden ist, noch, daß es besteht oder nicht besteht. Die Mahīśāsaka und die Sarvāstivādin glaubten jedoch, daß das Erlöschen wirklich bestehe, während die Sautrāntika und die Dārṣṭāntika ihm jegliche Realität absprachen. Die Theravādin, die den transzendentalen Charakter des Nirvāṇa bewahren wollten, erklärten es für moralisch neutral *(avyākṛta)* und sagten, daß es weder die Schüler *(śaikṣa)* noch die Gelehrten *(aśaikṣa)*, d. h. die verschiedenen Arten von Heiligen, betreffe. Nach den Vibhajyavādin, den Dharmaguptaka und den Vātsīputrīya konnte das Erlöschen sich auch auf die Schüler und die Gelehrten beziehen; im Gegensatz zu ihnen behaupteten die Sarvāstivādin wie auch die Andhaka und die Dharmaguptaka, daß das Nirvāṇa gut *(kuśala)* sei (K.V., XIX, VI; Vibh., 169 a).

Die Gemeinschaft *(saṃgha)* der Mönche, die diese Erlösung erstrebte, wurde unterschiedlich beurteilt. Nach Ansicht der Theravādin und wahrscheinlich der meisten Sekten galt sie als weltlich *(laukika)*. Die Mönche erhielten Gaben *(dāna)* von den Anhängern, die sie verwerteten. Nach den Vetullaka und den Bahuśrutīya war die Gemeinschaft im Gegenteil überweltlich *(lokottara)*, da sie nur durch den Weg *(mārga)* und dessen Früchte *(phala)* bestimmt war; daher erklärten sie, dieser rein geistige Saṃgha könne weder Gaben erhalten noch genießen (K.V., XVII, VI–VIII).

Wenn die Natur der Heiligen niederen Grades zu keinen wesentlichen Auseinandersetzungen führte, so warf die der Arhat – höchstes Ziel der Jünger des Buddha – mancherlei Fragen auf. Wir haben bereits von den wesentlichen Grundsätzen der Mahāsāṅghika gesprochen. Nach ihnen können die Arhat im Traum von weiblichen Gottheiten betört werden, sie können noch Un-

wissen und Zweifel aufweisen und von anderen Unterricht empfangen. Diese Meinungen wurden, wie wir wissen, von allen Sekten dieser Gruppe sowie von den Haimavata geteilt, jedoch von allen anderen Schulen der Gruppe der Sthavira mit Entrüstung zurückgewiesen. Wir haben ferner gesehen, daß die Sarvāstivādin, die Vātsīputrīya, die Sammatīya und die Pūrvaśaila annahmen, bestimmte Arhat könnten in Sünden fallen, gegen welche Möglichkeit sich die Theravādin, die Mahīśāsaka, die Mahāsāṅghika und die Vibhajyavādin auflehnten (K.V., I, II; Vibh., 931 b). Die Sarvāstivādin und die Andhaka glaubten, daß beim Arhat das Verdienst *(puṇya)* anwachse, d. h. daß dieser gute Taten vollbringen und deren Früchte ernten könne; nach den ersteren handelt es sich allerdings nur um solche Früchte, die das letzte Leben verlängern, nicht um Nutznießungen in einem späteren Leben. Die Theravādin waren mit dieser Erklärung nicht einverstanden (K.V., XVII, I; Kośa, II, 120–121). Nach den Dārṣṭāntika, den Dharmaguptaka und anderen nördlichen Schulen war selbst der Körper der Arhat frei von Unreinigkeiten *(anāsrava)*: die Theravādin und die Sarvāstivādin bestritten dieses (K.V., IV, III; Kośa, VII, 24–25). Gewisse nördliche Schulen glaubten, man könne schon im Mutterleib oder im Traum Arhat werden; die Theravādin leugneten dies und erklärten, daß psychische Bedingungen zur Erreichung der Heiligkeit vorausgesetzt werden müßten. Die Sarvāstivādin und bestimmte Sekten des Nordens behaupteten ferner, man könne bei der Wiedergeburt Arhat sein; diese Meinung wurde aber von den Theravādin, den Dharmaguptaka und anderen Schulen abgelehnt. Die Theravādin, die Vibhajyavādin, die Mahīśāsaka und die Dharmaguptaka erkannten eine Art Arhat an, der *samaśīrṣin* (wörtlich: „einen gleichen Kopf habend") genannt wurde, dessen Leidenschaften *(kleśa)*, Vergeltung der Taten *(karman)* und Lebensreihe *(jīvita)* gleichzeitig erschöpft waren; die Sarvāstivādin jedoch sträubten sich, dies anzuerkennen. Da wir weiter oben die Frage des vorzeitigen Todes des Arhat besprochen haben, brauchen wir hier nicht darauf zurückkommen. Wir wollen nur noch eine These bestimmter nördlicher Schulen anführen, die freilich von den Theravādin geleugnet wurde: der Arhat kann Laie sein. Dies scheint einen Einfluß des Mahāyāna, besser eines Vor-Mahāyāna, widerzuspiegeln (K.V., IV, I).

Wenn der Arhat bei den buddhistischen Denkern um praktischer Ursachen willen besondere Beachtung fand, so der Buddha aus gefühlsmäßigen Gründen eine noch größere. Die Gestalt des Bodhisattva, des zukünftigen Buddha, gab nur zu wenig Diskussionen Anlaß; eine verdient jedoch angeführt zu werden. Die Mahāsāṅghika, die Andhaka, die Caitika und auch die Sarvāstivādin behaupteten nämlich, daß sich die Bodhisattva aus freiem Willen in die schlechten Schicksale *(durgati)* hineinbegeben, d. h. insbesondere in die Hölle, um die Schmerzen der Verdammten zu erleichtern, das Wort zu verkünden und gute Gedanken, die diese erlösen könnten, in ihnen wachzurufen, aber auch um selbst den Schmerz zu empfinden und auf diese Weise ihren Ekel vor der

Welt, ihre Geduld und ihr Mitleiden zu steigern. Dem entgegneten die Theravādin, daß die Bodhisattva ebensowenig wie andere Wesen in einem von ihnen auserwählten Schicksal wiedergeboren werden könnten, da der Mechanismus der Wiedergeburt nicht dem Willen der Wesen unterliegt, sondern allein vom automatischen Reifen der Taten, die diese vollbracht haben, abhängig sei. Die Andhaka erwiderten darauf, daß die Bodhisattva nicht vor gewissen Verbrechen zurückschreckten, um ihr Ziel zu erreichen. Diese Erklärung wurde von den Theravādin mit Nachdruck verworfen (K.V., XXIII, III; Kośa, VI, 176). In dem um den Buddha ausbrechenden großen Streit standen die Sthavira gegen die Mahāsāṅghika. Die Sthavira sahen in ihm einen Menschen, der sicherlich den anderen überlegen, aber doch von gleicher Art wie sie war, während die Mahāsāṅghika ihn für eine übermenschliche, ja übernatürliche Persönlichkeit hielten. Die Sekten der Gruppe der Mahāsāṅghika betrachteten den Buddha – wie es scheint – zuerst nur in seiner Eigenschaft als Heiliger *(ārya)* als überweltlich *(lokottara)* (K.V., II, x), daraus schloß man dann weiter, daß er absolut reinen *(anāsrava)* Geistes und Körpers war (Vibh., 229 a). Endlich legte man den Begriff *lokottara* konkreter aus und dachte, der Buddha weile über der Welt. Der historische Buddha wurde dann als ein Geist angesehen, ein durch zauberhafte Verwandlung entstandener Körper *(nirmāṇakāya)*, der unter die Menschen geschickt wurde, um ihnen das Gesetz zu verkünden (K.V. XVIII, I). Von dieser Zeit an entwickelte man immer mehr den Begriff des übernatürlichen Buddha, indem man ihm einen unendlichen Körper, eine unendliche Macht und ein unendliches Leben zuschrieb und erklärte, er verharre in ewiger Sammlung *(samādhi)*. In diesem Zustand schläft und träumt er nie, er dreht unaufhörlich das Rad des Gesetzes *(dharmacakra)*, d. h. er lehrt das Gesetz, antwortet, ohne nachdenken zu müssen, obwohl er nicht zu sprechen braucht, um sich Gehör zu verschaffen, und verkündet das Gesetz mit einem einzigen Ton. Natürlich weiß und erfaßt dieses Wunderwesen alles augenblicklich, in einem einzigen Geistesblitz. Bemerkenswert ist, daß die Sekten, die den Buddha auf diese Weise erhoben (die Gruppe der Mahāsāṅghika), gerade diejenigen waren, die das erste Schisma verursacht hatten, indem sie gewisse Grundsätze verteidigten, die von ihren Gegnern als beleidigend für die Arhat empfunden wurden. Dieser betonte Unterschied zwischen den beiden Hauptfiguren des Buddhismus, die Emporhebung der Buddha und die Herabsetzung der Arhat, werden wir im Mahāyāna wiederfinden, wo die letzteren kaum beachtet, die Buddha hingegen immer mehr vergöttert werden. Wir stoßen also in den Ideen, die von den Schulen der Gruppe der Mahāsāṅghika verfochten werden, auf die Quellen der beiden wesentlichen Grundelemente der Lehre des Mahāyāna: die idealistische Ontologie, die wir am Anfang dieses Kapitels behandelt haben, und die Theorie der übernatürlichen Natur des Buddha.

4. Die Gemeinschaft[1]

Die Hauptursachen der Veränderungen, die sich vom Parinirvāṇa bis zum Verschwinden der Religion des Buddha vom Boden Indiens nach dem 10. Jahrhundert vollzogen haben, sind in der außerordentlichen Entwicklung des Buddhismus zu suchen.

Wenn uns auch die Fragen der Disziplin behandelnde Literatur, die sich auf einige Kommentare zum *Vinayapiṭaka* beschränkt, nur wenig Aufschluß über den Zustand der Gemeinschaft zur Zeit ihres Höhepunktes liefert, so bieten die Archäologie und die Epigraphik in dieser Hinsicht eine Reihe äußerst wertvoller, über ganz Indien verstreuter Dokumente. Von Kashmir und Afghanistan bis ins Tamilland und nach Ceylon und von Belutschistan bis in das östliche Bengalen finden sich solche. Diesen Zeugnissen müssen die singhalesischen Chroniken hinzugefügt werden, der *Dīpavaṃsa*, der *Mahāvaṃsa*, und der *Cūlavaṃsa*, die sich leider nur auf Ceylon beziehen, sowie die Reiseberichte der chinesischen Pilger, Fa-hien, Sung-yün, Hsüan-tsang und I-tsing. Diese Berichte sind mit peinlicher Genauigkeit und Sachlichkeit verfaßt, durch die sich im allgemeinen die Chinesen von den Indern unterscheiden. Übrigens waren sie für die Forschungen der Archäologie von großem Wert, insbesondere bei der Ortsbestimmung der alten verschwundenen Städte und der buddhistischen Denkmäler, die in der Umgebung der einstigen großen Städte verstreut sind. Ferner haben die Pilger uns wertvolle Angaben hinterlassen über den Stand des Buddhismus in den verschiedenen Gebieten zur Zeit ihres Besuches, über die Klosterregeln, den Kultus, die Verteilung und die Größe der verschiedenen Sekten, die lokalen Legenden usw.

Hsüan-tsang schätzt die Zahl der Mönche während seiner Reise (629–645) auf mehr als 200 000, die in etwa 7000 Klöstern lebten, von denen ein Drittel verfallen war. Er berichtet von verschiedenen Orten, an denen Klöster bestanden, deren jedes einige hundert Mönche beherbergte. Dies wird durch die ungeheure Ausdehnung der Überreste mancher dieser Klöster bestätigt, die sich über mehrere Hektar hinziehen. Das Ausmaß dieser Reste und die Schönheit ihres künstlerischen Schmuckes beweisen ferner, daß diese lokalen Gemeinschaften oft große Reichtümer besaßen. Viele Anspielungen in den Texten sowie die Parallelen, die man zur Geschichte des viel besser bekannten chinesischen und japanischen Buddhismus ziehen kann, zeigen, daß der Saṃgha eine große Macht geworden war, und zwar nicht nur auf geistigem, sondern auch auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet. Dies ist eine be-

1 Siehe *W. Rāhula*, History of Buddhism in Ceylon, Colombo 1956; *J. Takakusu*, A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago, eine englische Übersetzung des Werkes von I-tsing, Oxford 1896; *Dīpavaṃsa*, eine englische Übersetzung von *H. Oldenberg*, London 1879; *Mahāvaṃsa*, eine englische Übersetzung von *W. Geiger*, London 1908; *Cūlavaṃsa*, eine englische Übersetzung von *W. Geiger*, London 1929–1930.

kannte Erscheinung in der Religionsgeschichte, die leicht zu erklären ist. Durch die Gaben, welche die Laien den Mönchen pflichtgemäß zukommen ließen, floß ein großer Teil der Einkünfte der buddhistischen Länder den Klöstern zu. Je strenger eine Gemeinschaft lebte, desto mehr Bewunderung und Frömmigkeit erweckte sie bei den Laien und desto reicher waren die Spenden. Je strenger aber das Leben dieser Mönche war, desto weniger konnten sie diese Gaben selber verbrauchen. Da sie diese jedoch weder zurückweisen noch anderen zukommen lassen konnten – dies hätte im einen wie im anderen Falle das religiöse Verdienst der Spender zunichte gemacht –, so wuchs der Reichtum gerade der tugendhaftesten Mönche immer mehr an. Diese der Gemeinschaft gespendeten Güter waren unveräußerlich, konnten jedoch an Privatleute verliehen werden, die als Dank und um religiöse Verdienste zu erlangen einen mehr oder weniger hohen Zins zu entrichten hatten. Dadurch wurde der Reichtum des Saṃgha noch größer. Neuere Arbeiten haben den Gang dieses wirtschaftlichen Räderwerks erschlossen. Danach sind die großen buddhistischen Klöster schon am Anfang unserer Zeitrechnung wahrscheinlich die ersten, auf jeden Fall die wichtigsten kapitalistischen Unternehmen Asiens gewesen[2].

Das Übermaß dieser Reichtümer erregte häufig den Neid anderer sozialer Schichten, in deren Augen diese Güter nicht durch ihren Heiligkeitscharakter geschützt waren; besonders neidisch waren abenteuerliche Prinzen, Räuber und Barbaren, aber auch andere religiöse Sekten, die diese Vorteile nicht genossen. Dies erklärt, daß ab und zu, in diesem oder jenem Gebiet der Saṃgha heftigen Verfolgungen ausgesetzt war, deren schmerzlichen Widerhall wir in vielen Texten vernehmen, gewöhnlich in Form von Prophezeiungen, die dem Buddha oder einem Heiligen in den Mund gelegt werden. Leider mangelt dieser Literatur trotz ihres weitschweifigen Charakters die nötige Ausführlichkeit. Es scheint, daß die indischen buddhistischen Mönche trotz dieser Prüfungen niemals die Regeln übertraten, die ihnen das Waffentragen und die Bildung religiös-militärischer Orden, wie es solche in Japan gab, verboten.

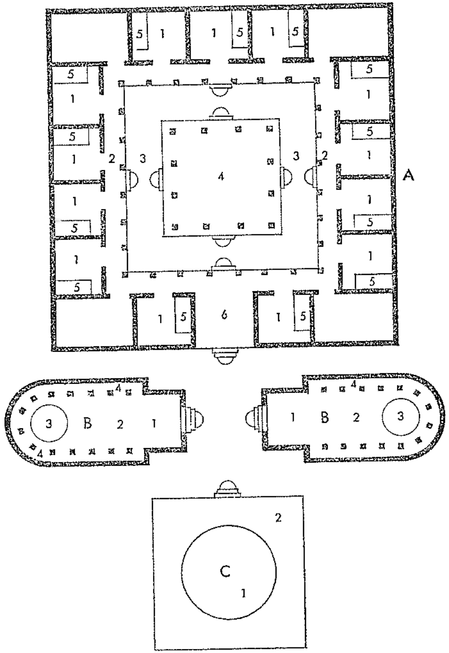
Ein anderer Charakterzug der Gemeinschaften dieser Zeit war ihre Seßhaftigkeit. Die Mönche lebten ständig in einem bestimmten Kloster. Sie hatten zwar ihre Reisegewohnheit nicht aufgegeben, Pilgerfahrten waren noch immer eine ihrer wichtigsten religiösen Pflichten, aber ihre Reisen dauerten nur selten wie früher neun Monate, und meistens kehrten sie in ihr Ausgangskloster zurück. Es kam jedoch vor, daß sie sehr lange Fahrten, die mehrere Jahre beanspruchten, unternahmen, um das buddhistische Evangelium in die entferntesten Länder zu tragen: nach Zentralasien, China, Indochina und der Malaischen Halbinsel. Sie setzten sich den größten Gefahren aus, der Kälte, den Schneestürmen des Hochgebirges, den Seestürmen, der Feindseligkeit der

2 Siehe *J. Gernet*, Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du 5. au 10. siècle, Saigon 1956. Diese Arbeit behandelt auch die indischen Verhältnisse.

Barbaren und Ungetreuen, um ihren Auftrag zu erfüllen. Diese Reisen waren von ungeheurer Wichtigkeit. Diesen einfachen, alleinreisenden Männern, die über nichts anderes als nur ihren heißen Glauben, ihr Wissen und ihre Weisheit verfügten, ist zum größten Teil die Ausbreitung der indischen Kultur über ganz Asien zu verdanken. Sie brachten nicht nur die buddhistische Lehre und Disziplin mit sich, sondern das ganze indische Denken, die Kunst, die politischen und wirtschaftlichen Einrichtungen und als sichtbares Zeichen, das den Charakter eines Symbols hat, die Schrift, die fast ausschließlich den graphischen Systemen Zentralasiens, Südostasiens und der Malaischen Halbinsel zugrunde liegt. War ihr Einfluß im weiten und alten chinesischen Reich, in Japan und in Korea, die kulturell von diesen abhingen, begrenzt, so überwog er doch in allen anderen Gebieten, in den Barbarenstaaten, denen sie auf friedliche Art die Zivilisation brachten.

So bedeutsam aber auch das Werk dieser Missionare war – ihre Zahl war begrenzt, und der größte Teil der indischen buddhistischen Mönche verließ die Klöster nur zu Pilgerfahrten und hat nie die Meere noch den Himālaya überquert. Die Seßhaftigkeit erklärt zum Teil, warum diese Klöster *(vihāra)* von nun an aus festem Baumaterial, Stein und Backstein, nach genauen und ausführlichen Regeln errichtet wurden, um Jahrhunderte zu überdauern. Sie bestanden ausschließlich aus einem um einen quadratischen Hof gebauten Gang, auf welchen die an dessen äußerer Mauer liegenden Zellen mündeten. In der Mitte des Innenhofes erhob sich ein Gebäude, das als Versammlungssaal diente. Die Zellen hatten die Maße der früheren Hütten, ungefähr zwei zu drei Meter. An der einen Seite diente eine Stein- oder Backsteinbank, ungefähr zwanzig Zentimeter hoch und dreimal so breit, als Lager und Sitzgelegenheit. Der mittlere quadratische Versammlungssaal konnte verschiedene Maße haben, von zehn bis zwanzig Meter Seitenlänge. Auf den Grundmauern erhob sich eine Reihe von rechteckigen Pfeilern; auf von diesen gehaltenen Balken ruhte das Dach, das wahrscheinlich aus Holz und Stroh oder aus Laub war, denn man hat davon keine Überreste gefunden. Dieser Versammlungsraum hatte also keine eigentlichen Außenmauern, sondern war nach allen vier Seiten völlig offen. Außerhalb dieses Komplexes lagen andere Gebäude: ein Eßraum, eine Küche, Lagerräume, Waschräume, Latrinen, ein rechteckiges Bassin mit Stufen, das als Freibad diente, und ein Brunnen. Gewöhnlich waren alle diese Zweckbauten, soviel wir aus den Überresten erschließen können, sehr einfach gehalten und der künstlerische Zierrat äußerst beschränkt. Anders verhielt es sich mit den Kultdenkmälern: den *stūpa*, *caitya* und dem Baum der *bodhi*[3].

3 Die zahlreichen Werke und Artikel, in denen die Überreste dieser Denkmäler beschrieben wurden, sind verzeichnet in der zusammenfassenden Bibliographie bei *E. Lamotte*, „Histoire", Bd. 1, S. 340, N° 1; vgl. S. 340–384, 433–456, 479–486, 551–570 dieses Werkes.



A. Aufenthaltsort der Mönche (vihāra)

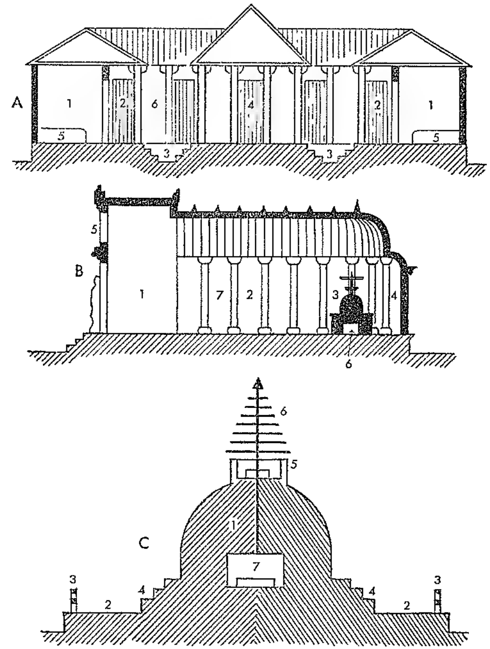
1. Zellen – 2. Offener, um einen viereckigen Hof gebauter Gang – 3. Innenhof – 4. Versammlungshalle (Halle zum Predigen und Unterrichten) – 5. Steinbank – 6. Eingang

B. Das Allerheiligste (caitya)

1. Vorhalle – 2. Cella – 3. Monument, in dem die kanonischen Texte eingeschlossen sind – 4. Wandelgang

C. Tumulus mit Reliquien (stūpa)

1. Grabhügel – 2. Altan



A. Aufenthaltsort der Mönche (vihāra)

1. Zellen – 2. Offener Gang – 3. Innenhof – 4. Versammlungshalle – 5. Steinbank – 6. Pfeiler

B. Das Allerheiligste (caitya)

1. Vorhalle – 2. Cella – 3. Monument, in dem die kanonischen Texte eingeschlossen sind – 4. Wandelgang – 5. großes Fenster, das das Schiff erhellt – 6. zugemauerter Raum, in dem sich die kanonischen Texte befinden – 7. Pfeiler

C. Tumulus mit Reliquien (stūpa)

1. Grabhügel (aṇḍa) – 2. Altan, der als Wandelgang dient – 3. Schutzmauer (vedikā) – 4. kreisförmig laufende Stufen – 5. viereckiger Aufbau (harmikā) – 6. Mast (yaṣti), der die Sonnenschirme (chattra) trägt – 7. zugemauerter Raum, in dem sich die Reliquien befinden

Der *stūpa* war ein typisches Denkmal der buddhistischen Klöster; seine Form ist je nach Zeit und Gegend verschieden. Er war nichts als ein Riesenreliquiar, allem Anschein nach auf den Tumulus zurückgehend, unter dem man im alten Indien nach der Verbrennung die Asche der Toten vergrub. Auf einer gewöhnlich viereckigen Terrasse erhob sich eine Art Kuppel, deren Grundmauer drei kreisförmige Aufsätze bildete und auf welcher ein kleiner viereckiger Aufbau ruhte mit einem Schaft, der mehreren Steinschirmen als Stütze diente. Diese Stütze hat sich im Laufe der Zeiten in eine hohe Spitze verwandelt. Die Kuppel war von einer Mauer umgeben, von vier Türen durchbrochen, so daß ein mehrere Meter breiter Rundgang entstand, der manchmal überdacht war. Jeder Tür gegenüber befanden sich an der Kuppel anliegende Steinaltäre, auf die man die Opfergaben niederlegte, und manchmal Nischen mit Statuen. Im Zentrum des Denkmals lag ein zugemauerter viereckiger Raum, den man nicht betreten konnte und in dem die Reliquien des Buddha oder eines Heiligen, Knochenreste, die an Leichenverbrennungsstätten aufgelesen worden waren, und auch Schmuckstücke, Münzen, Muscheln usw., aufbewahrt wurden[4].

Der *caitya* oder das Heiligtum wurde in der alten Zeit manchmal als *stūpa* ohne Reliquien bezeichnet. In Wirklichkeit unterschied er sich bald von diesem durch seine Architektur. Die ältesten *caitya* waren rechteckige Bauten, bei denen eine der kurzen Seiten durch eine Apsis ersetzt wurde, während sich der Eingang auf der gegenüber liegenden Seite befand. In der Mitte der Apsis erhob sich ein kleiner Bau in Form eines *stūpa*, welcher Reliquien oder meistens Teile von kanonischen Texten enthalten konnte, die auf Palmblätter, Birkenrinde, Pergament, Papier oder Metallblätter aus Kupfer, Gold oder Silber geschrieben waren. Diese Schriften versinnbildlichten den Dharma („Lehre"), der zusammen mit dem Buddha und dem Saṃgha die berühmten „Drei Kostbarkeiten" *(triratna)* ausmacht. Klöster, die einen *stūpa* und einen *caitya* besaßen, boten also diese drei Kostbarkeiten insgesamt den Gläubigen auf bequeme Weise zur Verehrung dar. Später vereinigte sich der *caitya* mit dem Bildersaal des Buddha und wurde ein richtiger Tempel bzw. trat hinter diesem zurück. Der buddhistische Tempel glich dem hinduistischen und bestand aus einer Vorhalle und einer Cella, die eine oder mehrere Statuen des Buddha, der Heiligen und anderer mehr oder weniger legendärer Persönlichkeiten, wie Bodhisattva, Könige, Asketen und fromme Laien, enthielt. Wie der hinduistische Tempel war er gewöhnlich nach Osten zu geöffnet. Die Orientierung spielte, jedenfalls nach unserer Zeitrechnung, eine große Rolle beim Bau der buddhistischen Denkmäler. Insbesondere war der *stūpa* orientiert; die vier Türen, die vier Altäre, die vier Seiten seiner Grundmauer und der viereckige Teil, auf dem die Kuppel ruhte, waren nach den vier Himmels-

4 Siehe *M. Benisti*, Étude sur le stūpa dans l'Inde ancienne, Bulletin de L'Ecole Française d'Extrême-Orient, Bd. L, Heft 1, Paris 1960, S. 37–116.

richtungen ausgerichtet. Man achtete auch darauf, daß der *stūpa* entsprechend den verschiedenen Sekten entweder im Westen, im Osten oder im Norden des Klosters lag.

In manchen Klöstern pflanzte man einen Pippal *(Ficus religiosa)* zum Andenken an den Baum, unter dem der Buddha zur Wahrheit „erwacht" war, und widmete ihm einen Kult. Er war von einem gewöhnlich viereckigen Gitter mit zwei oder vier Türen umgeben und von ebensovielen Altären, auf die man die Gaben niederlegte. Der *stūpa*, der *caitya*, der Tempel und die Einfriedigung des heiligen Feigenbaumes waren mit Skulpturen und Malereien geschmückt, welche verschiedene Szenen aus der Buddhalegende und aus den Erzählungen, den *Jātaka*, darstellten, oder auch mit symbolischen Tieren: Elefanten, Löwen, Stieren, Pferden, Gänsen und Pfauen, mit buddhistischen Schutzgottheiten, Pflanzenmotiven usw. Die buddhistische Kunst hat zahlreiche Meisterwerke hervorgebracht, von denen manche allgemein bekannt sind, z. B. die Fresken von Ajantā. Darauf können wir hier jedoch nicht näher eingehen.

Manche große Klöster dienten als Seminare. Andere besaßen ein Spital, in dem die kranken Mönche gepflegt wurden. Man hatte jedoch die strengen alten Lebensregeln nicht vergessen. So wurden sehr viele *vihāra* wie einst in Höhlen eingerichtet. Diese haben sich besser erhalten als die im Freien gelegenen und verhelfen uns zu einem besseren Verständnis der Struktur dieser Klöster, weil sie nach einem einheitlichen Plan angeordnet waren. Dies ist z. B. der Fall in Ajantā, Junnar, Kārlī usw. Andere Mönche bildeten kleine Gruppen und wohnten an abgelegenen Orten im Dschungel oder im Wald und errichteten sich Einsiedeleien. Diese waren gewöhnlich entsprechend den alten Regeln aus leichtem Material erbaut, so daß sie keine Spuren hinterlassen haben. Man hat jedoch Reste von Einsiedeleien gefunden, besonders auf Ceylon, die aus Stein errichtet waren. Sie zeichnen sich aus durch ihre geringen Maße, die Einfachheit ihrer Struktur und das Fehlen jedweden künstlerischen Schmuckes wie auch kultischer Denkmäler wie *stūpa* und *caitya*. Nur die Latrinen waren überreich verziert, als ob die Asketen dadurch ihre Verachtung des Luxus hätten bekunden wollen.

Trotz der Zunahme an Reichtum und Einfluß scheinen die Mönche ihre Lebensweise nicht wesentlich geändert zu haben. Es blieb bei den im *Vinayapiṭaka* festgelegten Disziplinregeln. Diese wurden vermutlich gewöhnlich auch befolgt. Die Regeln in bezug auf Zeremonien wie Ordinierung, Poṣadha, Varṣa, Pravāraṇā, Kaṭhina, die Ordnung des Rechtsverfahrens, die Vorschriften für gute Aufführung, Kleidung, Nahrung, Wohnung, Einrichtung usw. haben keine nennenswerte Änderung erfahren. Man kann höchstens eine gewisse Anpassung der Kleidung an die Lebensbedingungen des rauhen Hochgebirges beobachten sowie eine größere Auswahl im Hinblick auf die Farbe der Gewänder (blau, schwarz, rot und grün kamen in manchen Gegenden in Gebrauch) und endlich etwas mehr Komfort in der Ausstattung der Zellen.

Der Stundenplan, der sich aus Meditation, Predigen, Unterricht, Studium. Hausarbeiten und Almosensammeln zusammensetzte, hat sich im großen und ganzen ebenfalls nicht verändert. Das Sammeln von Almosen schien abzukommen, da die Vorräte der reichen Klöster dieses unnütz erscheinen ließen. Die Laien brachten überdies selbst den Mönchen das Notwendige. Die Unterhaltung der Baulichkeiten besorgten oft Novizen oder Laien, die aus Frömmigkeit und eigenem Willen oder auch als von Laien geschenkte Sklaven in den Klöstern als Diener sich betätigten.

Die großen örtlichen Gemeinschaften, von denen wir sprachen, besaßen nicht nur Baulichkeiten, die sich manchmal über weite Gebiete erstreckten, sondern auch Reichtümer in Gestalt von Schmuckstücken, Münzen, Feldern, Reisfeldern, Gärten, Dörfern, Herden, Sklaven, Leibeigenen, die sich im Laufe der Jahrhunderte angehäuft hatten. Unterhalt und Verwaltung dieser Güter machten es erforderlich, daß die Gemeinschaft die in dieser Hinsicht anfallenden vielfältigen Arbeiten unter ihre Mitglieder nach deren Befähigungen verteilte. Dies geschah nach dem alten Verfahren der Erklärung *(jñapti)*, d. h. die Betreffenden wurden von einem der Ältesten der versammelten Gemeinschaft vorgeschlagen, die als Zeichen ihrer Zustimmung schwieg. Neben dem Abt *(mahāsthavira)*, dem Sittenlehrer *(upādhyāya)* und dem ehemaligen Erzieher *(ācarya)* gab es Verwalter, die die Lager zu überwachen, die Gaben entgegenzunehmen und diese nach den Bedürfnissen eines jeden zu verteilen hatten; Zeremonienmeister, die insbesondere die Stühle der Mönche vor den Versammlungen gemäß der Rangordnung hinzustellen hatten; Aufseher für die Novizen; Laiendiener, denen die Errichtung neuer Gebäude, die Pflege der Parkanlagen usw. oblag. Da die Mönche weder mit Geld umgehen noch Handel treiben durften, nahmen sie Laien zu sich, die in ihrem Auftrage alle diese Geschäfte zum Nutzen der Gemeinschaft erledigten, etwa den Einkauf der Vorräte, die Verpachtung und Bewirtschaftung der Güter und Felder des Klosters; die Aufsicht über diese Kräfte lag jedoch bei den Mönchen.

Die Klöster waren nicht mehr wie zur Zeit des Buddha nur Herbergen für eine begrenzte Zeit, Versammlungsorte oder Predigtstätten, sondern sie waren auch zu Kultorten geworden. Es scheint, daß sich diese Entwicklung unter dem Einfluß der Laien vollzogen hat, die das Bedürfnis empfanden, religiöse Verdienste zu erwerben und sich vor bösen Einflüssen zu schützen, und zwar dadurch, daß sie einer heiligen Macht ihre Verehrung darbrachten. Für die vielen Laien, die den Mißständen, Ungewißheiten und Versuchungen ausgesetzt waren und in ständiger Angst vor Krankheit, Not, Hunger und Tod lebten, war es schwer, die volle Entsagung, der sich die Mönche hingaben oder hingeben sollten, auf sich zu nehmen. Es schien ihnen viel leichter, nach einer unsichtbaren Hilfe Ausschau zu halten, ähnlich jener, die ihnen die Götter des Brahmanismus zu gewähren versprachen. Gewiß, der Buddha hatte diese Götter nie geleugnet, aber die buddhistischen Legenden stellten sie so oft als

schwache und lächerliche Gestalten hin, daß ihr Ansehen bei der buddhistischen Bevölkerung sehr abgenommen hatte. Man sehnte sich daher nach einem stärkeren Beschützer. Dieser konnte nun aber kein anderer als der Buddha sein, der mit soviel Standhaftigkeit dem Ansturm des Dämonenheeres des Māra kurz vor der Bodhi widerstanden hatte, eines Heeres, das so schrecklich war, daß selbst Indra und seine Genossen vor ihm bis an die Grenzen des Universums geflohen waren. Der Kult des Buddha hat also wahrscheinlich sehr früh begonnen, vielleicht schon beim Parinirvāṇa; dafür spricht die Legende vom Reliquienstreit, die davon handelt, daß die kampfbereiten Prinzen des Gangestals forderten, die Asche des Seligen solle rechtmäßig unter sie verteilt werden. Man verehrte also kultisch die Reliquien und die *stūpa*, die sie enthielten, die *caitya*, die an solchen Stellen errichtet wurden, an denen der Buddha Wundertaten vollbracht hatte, in Lumbinī, wo er geboren wurde, in Bodh-Gayā, wo sich das „Erwachen" ereignete, in Sārnāth, wo er seine erste Predigt hielt und das Rad des Gesetzes *(dharmacakra)* in Bewegung setzte, in Kuśinagara, wo er verstorben war, und an anderen, an Zahl ständig zunehmenden Orten. Später widmete man einen ähnlichen Kultus dem Baum der Bodhi und seinen unzähligen Nachkommen, den Statuen des Buddha in den Tempeln und den *stūpa*, die über den Reliquien der Heiligen errichtet worden waren.

Es konnte unsinnig erscheinen, einer Persönlichkeit einen Kult zu widmen, die nicht nur tot war, sondern die darüber hinaus jegliche Beziehung zu dieser Welt abgebrochen hatte. Gewiß, die Legende bezeugt, der sterbende Buddha habe gesagt, er nehme im voraus Ehrerbietungen, die ihm in Zukunft gemacht werden würden, entgegen, und sichere auf diese Weise die ganze Wirksamkeit des Verdienstes. Im Grunde genommen war die Rechtfertigung viel einfacher und zugleich tiefer und der wahren Natur des Buddhismus angemessener. Die gute Tat ist in Wirklichkeit fruchtbringend aus eigener Kraft durch den guten Gedanken, der sie hervorgebracht hat und der die Psyche des Täters verändert, wenn vielleicht auch nur um ein Weniges. Die buddhistischen Gelehrten diskutierten ernstlich über die Faktoren, die auf den Wert der Gabe einwirken, auf das Verdienst des Gebers und des Empfängers, über die Art und die jeweiligen Werte der Gabe, die dem Buddha und dem Saṃgha angeboten werden. Aber dies war den Laien weniger wichtig, die überzeugt waren, sich durch ihre Verehrung große Verdienste zu sichern.

Welchem Objekt der buddhistische Kult auch immer galt, seine Formen blieben stets dieselben. Er bestand aus Ehrenbezeugungen wie Grüßen oder Verneigen, aus dem Umwandeln des verehrten Objektes, das man immer zu seiner Rechten behielt, und aus Opfergaben wie Blumen, wohlriechende Flüssigkeiten, Licht, das von einer Reihe kleiner Öllämpchen gespendet wurde, Fähnchen, die um die *stūpa* und an die Äste der Bodhibäume gebunden wurden, Sonnenschirmen, Nahrung, Kleidern, mitunter auch aus Schmuckstücken,

Musik, Liedern und Tanz, wenn man reich und fromm genug war. Die Mönche selbst verehrten den *stūpa,* den *caitya,* die Tempel und die Bodhibäume, aber sie beschränkten sich auf Ehrenbezeugungen, da sie kein Privateigentum besaßen und demgemäß nichts opfern konnten[5].

Der chinesische Pilger I-tsing, der Indien am Ende des 7. Jahrhunderts bereiste, hat zahlreiche Angaben über das Leben der indischen Mönche und den buddhistischen Kult dieser späteren Zeit hinterlassen. Unter dem Einfluß des Mahāyāna und vielleicht auch des Hinduismus hatte sich damals der Kult entfaltet. Er kreiste vor allem um das Bild des Buddha. Nachmittags badeten die Mönche das Bild, das aus Gold, Silber, Kupfer oder Stein war. Es wurde in ein wassergefülltes Becken getaucht, mit wohlriechenden Salben bestrichen und mit parfümiertem Wasser besprengt, während Frauen musizierten. Dann wurde das Bild mit einem weißen Tuch abgetrocknet und in den Tempel zurückgebracht. Jeder Mönch ließ täglich dieselbe Behandlung dem Bilde des Buddha, das ihm persönlich gehörte, angedeihen. Man glaubte, das Wasser, das zum Bade gedient hatte, besitze wohltuende Kräfte und bringe denen Glück, über deren Kopf es gegossen wurde. In diesen Bildern, wie in den *caitya,* befanden sich entweder Reliquien vom Körper des Buddha oder der Heiligen oder geschriebene Texte verschiedener Lieder *(gāthā).*

Das Hersagen der heiligen Texte – entweder laut und gemeinsam unter der Führung eines Mönches, dem man nachsprach, oder still für sich – galt oft sowohl als Kultelement wie auch als Meditationsübung. Die Sprache dieser Texte, ob Pāli, Sanskrit oder eine andere, unterschied sich gewöhnlich von der geläufigen Umgangssprache und war für die Laien sogar unverständlich. Diese schrieben ihrem für sie geheimnisvollen Charakter eine um so größere übersinnliche Kraft zu. Man hat übrigens bei vielen anderen Religionen dieselbe Feststellung gemacht. Einigen dieser Texte, bestimmten *Sūtra,* die *Paritta* hießen, wurde eine besondere Kraft zur Vertreibung des Bösen zuerkannt. In manchen Gegenden, z. B. auf Ceylon, werden sie als Beschwörungs- oder Segensformeln gebraucht. Wenn man es für nötig hielt, ließ man sie nächtelang von Mönchsgruppen an dem Ort, der zu beschwören war, hersagen. Der Platz wurde durch eine ringsum gespannte Schnur abgegrenzt, an deren einem Ende ein tragbares Reliquienkästchen befestigt war, dem ebenfalls heilbringende Kraft beigelegt wurde.

Die meisten religiösen Zeremonien, denen die Laien beiwohnen konnten, z. B. die Ordinierung oder die Einweihung eines Klosters, eines *stūpa* oder eines Tempels, die Jahresfeiern der Geburt und des Todes des Buddha oder andere wichtige Ereignisse, aber selbst die einfachsten Predigtversammlungen und der Poṣadha wurden durch die Mitwirkung der Laien mit einem reichen

5 Siehe *A. Bareau,* La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapiṭaka, BEFEO, Bd. 12, Heft 2, S. 229–274.

Ritual umgeben, dessen einzelne Bestandteile alten Kulten, alten halbmagischen Handlungen entnommen wurden und unter dem Einfluß von Volksbräuchen standen. Diese Elemente dürften, entgegen der Meinung einiger Gelehrter, nicht ursprünglich und ausschließlich zum buddhistischen Kult gehört haben. Hinduistische Götter, Indra, Brahmā, Viṣṇu, Śiva und auch andere regionale Wesenheiten, die zuerst als Beschützer und als Beispiele der Frömmigkeit in die Klöster Eingang gefunden hatten, erhielten schließlich ihre Kapellen, manchmal sogar einen Tempel des Buddha, wo ihnen ein besonderer Kult gewidmet wurde. Dieser Kult war dem, der dem Erhabenen erwiesen wurde, äußerlich ähnlich, aber dem Geiste nach verschieden und von geringerer Bedeutung. Man flehte diese Gottheiten, die immer noch als existierend betrachtet wurden, an, sie möchten die Gläubigen nicht nur vor Unglück bewahren, sondern ihnen auch die verschiedensten Güter wie Gesundheit, Reichtum, Nachwuchs, Ruhm, Glück im Handel, in der Liebe oder im Kampf bescheren. Das alles konnte man aus naheliegenden Gründen nicht vom Buddha erbitten, dessen Lehre ja gerade das Entsagen von allem Begehren predigt.

IV. DAS MAHĀYĀNA

1. Die Geschichte [1]

Obwohl das Mahāyāna oder „Das große Fahrzeug" [1a] erst gegen Beginn unserer Zeitrechnung in Erscheinung tritt, ist seine Geschichte ebenso verwickelt und dunkel wie die des alten Buddhismus, und zwar aus denselben Gründen wie bei diesem.

Schon seine Entstehung ist ein Problem, über das die Meinungen noch geteilt sind [2]. Die verfügbaren, leider ungenauen und spärlichen Angaben lassen sich in zwei große Gruppen einteilen: die doktrinären einerseits und die philologischen und epigraphischen andererseits. Nun stehen aber die Lösungen, die sich aus dem Studium dieser beiden Gruppen zu ergeben scheinen, in starkem Widerspruch zueinander. Halten wir uns an die auf die Lehre sich beziehenden Angaben, so legt es sich nahe, die Wurzeln des Mahāyāna bei den Mahāsāṅghika zu suchen, denn zwischen ihren Ansichten und jenen des Mahāyāna besteht eine sichtliche Verwandtschaft, insbesondere in bezug auf die Ontologie und die Buddhologie. Halten wir uns hingegen ausschließlich an die Angaben der Texte des Mahāyāna selbst, so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß diese sich meistens auf Werke der Sarvāstivādin stützen und diesen sogar bestimmte charakteristisch erscheinende Elemente entleihen. In dem Bemühen, diese heikle Frage des Ursprungs zu lösen, nahm Przyluski an, gegen Anfang unserer Zeitrechnung hätten einige Schulen sich gespalten, dabei sei ein Teil dem alten Buddhismus treu geblieben, während der andere die Meinungen der entstehenden neuen Bewegung angenommen hätte [3]. Wie alle Kompromißlösungen konnte auch diese sich nicht allgemein durchsetzen; die Diskussion bleibt so heftig wie zuvor. Die Lösung des Problems wird durch den geographischen Ursprung des Mahāyāna noch erschwert, der übrigens in engem Zusammenhang mit dem der Lehre steht. Ist die große buddhistische Reform zuerst in Kashmir und in den umliegenden Gegenden, also im Bereich der Sarvāstivādin, vor sich gegangen oder am anderen Pol des indischen Buddhismus, im Lande Andhra, wo die Caitika, die Bahuśrutīya, die Pūrvaśaila und die Aparaśaila zu Hause waren? Sicher könnten wir mit größerer Bestimmtheit diese Hauptfrage der Geschichte des Buddhismus beantworten, wenn nicht der größte Teil der Literatur der alten Schulen verlorengegangen wäre.

In einem Punkt jedoch scheint man sich einig zu sein: nämlich in der Annahme, das Mahāyāna sei unter dem Einfluß der Volks- und Laienfrömmigkeit entstanden. In der Tat stellt sein Ideal nicht die weltabgewandte und ziemlich egoistische Laufbahn des Arhat, sondern die des Bodhisattva dar. Dieser ist ein Laie, oft ein Prinz, wie Siddhārtha Gautama es in seiner Jugend war. Ferner gilt der Held, der sehr großzügig und mutig ist, als Ideal. Um diese Gestalten, die so sehr den anderen vom indischen Volke geliebten Helden – Rāma, Kṛṣṇa, Udayana usw. – gleichen, spinnen die wunderlichsten Legenden ihre goldenen Fäden. Zwischen ihnen und ihren Getreuen knüpfen sich zarte Bande. Auf ihre Verehrung, die der berühmten hinduistischen *bhakti* nahesteht, antwortet der Bodhisattva mit seinem Wohlwollen und seinem grenzenlosen Mitfühlen. Den in seinem Nirvāṇa unerreichbaren Buddha und den allein auf sein Heil bedachten Arhat ihrem Schicksal überlassend, konzentrieren die buddhistischen Laien ihre Zuneigung auf dieses Wesen, dessen überströmende Liebe sich auf alle Lebewesen erstreckt. In ihm finden sie eine ihren Bedürfnissen und Wünschen angemessene Gottheit, ein allmächtiges Wesen, von dem sie endlich zuversichtlich übernatürlichen Schutz gegen alles Elend und ebensolche Hilfe in den Angelegenheiten dieser Welt erhoffen und erbitten konnten. Da man nach dem Beispiel der Bodhisattva das Heil nicht mehr im Nirvāṇa sucht, verliert auch das Klosterleben mit seiner Strenge sehr an Bedeutung.

Die ersten Lebensäußerungen des Mahāyāna, deren Datum mit Sicherheit feststeht, sind die von diesem inspirierten ältesten *Sūtra*-Übersetzungen ins

1 Es gibt bis jetzt keine allgemeine Geschichte des Mahāyāna. Das Werk von *J. H. C. Kern:* Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Leipzig 1884, ist heute überholt. In Erwartung von *E. Lamotte*, Histoire du Bouddhisme indien, kann man sich einstweilen auf Teile neuerer, freilich allgemeinerer Werke über die Geschichte des Mahāyāna berufen, wie *L. Renou* und *J. Filliozat*, L'Inde classique, Bd. 2, Paris 1953, S. 503–507, 564, 377–384; *R. C. Majumdar*, The history and culture of the Indian people, Bd. 3, Bombay 1954, S. 380–392 (ein von *N. Dutt* geschriebener Artikel). Man kann ferner heranziehen *A. Schiefner*, Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien, Sankt Petersburg 1869, ein klassisches, aber veraltetes Werk, das der Legende einen allzu großen Platz einräumt, und *E. Obermiller*, History of Buddhism by Bu-Ston, 2. Teil, Heidelberg 1932.

1a Im Französischen gebe ich *Mahāyāna* gewöhnlich durch „Grand Véhicule" wider, weise aber darauf hin, daß Prof. *Filliozat* nicht ohne Grund die Übersetzung „Grand Moyen de Progression" vorzieht, um das befremdende Bild zu vermeiden, welches das Wort „véhicule" im Geiste des mit der buddhistischen Geisteswelt nicht vertrauten Lesers wachruft.

2 Siehe zuletzt *E. Lamotte*, Sur la formation du Mahāyāna, Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, S. 377–396; *A. Bareau*, Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Saigon 1955, S. 296–305; *J. Przyluski*, Le concile de Rājagṛha, Paris 1926–28, S. 363–370; *E. Conze*, The Prajñāpāramitā Literature, The Hague 1960, S. 9–17.

3 *J. Przyluski*, Concile, S. 363 f.

Chinesische. Diese gehen auf den Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr., vielleicht sogar auf das Ende des 2., zurück. Daraus kann man schließen, daß die Originale in Sanskrit möglicherweise ein oder zwei Jahrhunderte früher verfaßt worden sind. Unter diesen Werken, in denen zuerst der Geist des Mahāyāna spürbar wird, muß man vor allem gewisse *Prajñāpāramitāsūtra* nennen. In ihnen findet sich die Grundlage des philosophischen Teils der neuen Lehre, d. h. die Theorie der Weltenleere. Manche Überlieferungen besagen, daß die *Prajñāpāramitāsūtra* aus Südindien stammen. Daher hat man an das Land der Andhra als Entstehungsgebiet gedacht, auch deshalb, weil, wie wir bereits erwähnten, ihr Gedankengut dem der Bahuśrutīya, der Prajñaptivādin und der Andhaka ziemlich nahesteht. In Wirklichkeit bildet dies nur einen sehr schwachen Beweis, wenn man die spärlichen Quellen in Betracht zieht[4]. Zur selben Zeit, d. h. am Anfang des 3. Jahrhunderts oder schon etwas früher, wurde ebenfalls ein *Sūtra* ins Chinesische übersetzt, das Amitābha und das Reine Land betrifft und einen anderen wichtigen Bestandteil des Mahāyāna darstellt, nämlich den Kult der Bodhisattva. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts sind andere wichtige Werke des „Großen Fahrzeuges" übersetzt worden, so z. B. das berühmte *Saddharmapuṇḍarīkasūtra,* das *Ratnakūṭasūtra* und der *Lalitavistara.* Dies beweist, daß schon zu jener Zeit die Literatur des Mahāyāna in Indien sehr umfangreich war und diese Bewegung sich erheblich entwickelt hatte.

Der erste – und überhaupt einer der größten – Lehrer des „Großen Fahrzeuges" war Nāgārjuna. Einigen Quellen zufolge wäre er ein Zeitgenosse des Königs Kaniṣka gewesen, der um die Mitte des 2. Jahrhunderts gelebt hat[4a]. Sein unmittelbarer Schüler Āryadeva, der Dramatiker Aśvaghoṣa, der Sautrāntika Kumāralāta und er selbst waren, der Überlieferung gemäß, die vier „Sonnen", die über dem damaligen Indien erstrahlten. Sein Leben liegt wie das aller großen Männer des indischen Buddhismus hinter der Legende verborgen. Die vorhandenen, einander oft widersprechenden Mitteilungen betreffen wahrscheinlich sehr verschiedene, wenn auch gleichnamige Persönlichkeiten. Nāgārjuna scheint im Lande der Andhra geboren und gestorben zu sein. Er soll dem König Sātavāhana dieses Landes nahegestanden und diesem seinen berühmten „Brief an einen Freund", *Suhṛllekha,* gewidmet haben. Möglicherweise hat er auch wie die meisten Lehrer des indischen Buddhismus viele Reisen unternommen. Dies würde erklären, daß die Überlieferung ihn mit den verschiedensten Gebieten Indiens in Verbindung bringt. Indem sich Nāgārjuna auf die Lehre der *Prajñāpāramitāsūtra* stützte und besonders auf die Theorie der Weltenleere, schuf er eine ganze Metaphysik oder besser ge-

4 *E. Lamotte,* Traité de la Grande Vertu de Sagesse, Bd. 1, S. 25, Nr. 1.
4a *M. Lamotte* gelangte bei einer neuen und gründlichen Untersuchung dieser Frage dazu, Nāgārjuna in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu versetzen (L'Enseignement de Vimalakīrti, S. 70–77).

sagt eine Ontologie, die mit einer Mystik eng verbunden ist. Sie stellt die große philosophische Revolution des Mahāyāna dar. Er bediente sich dabei einer sehr gewandten Dialektik, die trotz eines gewissen Sophismus – dieser bildet jedoch einen gemeinsamen Zug des indischen buddhistischen Denkens überhaupt – sehr bewunderungswürdig ist. Er lehrte eine völlige Substantialitätslosigkeit, die das logische und bewußte Endergebnis der Entwicklung der Ontologie des alten Buddhismus und der Theorie der Leere ist. Jeden Dualismus verwerfend, die Gegensätze, wie Saṃsāra und Nirvāṇa, Sein und Nichtsein, leugnend, wollte er den „Mittelweg" predigen und nannte seine Lehre: *mādhyamika.*

Bevor wir den Schicksalswegen dieser neuen Schule folgen, muß noch ein Wort über Aśvaghoṣa gesagt werden. Er war ein Brahmane aus Sāketa[5] und soll von einem Mönch namens Pārśva zum Buddhismus bekehrt worden sein. Er ist einer der größten und ersten indischen Dichter und Dramatiker und hat buddhistisch inspirierte Werke wie die Gedichte *Buddhacarita* und *Saundarānanda* und das Drama *Śāriputra* verfaßt. Manche Überlieferungen schreiben ihm auch Lehrschriften zu, vor allem das *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra,* „Abhandlung über die Erweckung des Mahāyāna-Glaubens". Auf Grund der darin niedergelegten Meinungen hat man lange geglaubt, Aśvaghoṣa sei der Vorgänger der zweiten Schule des Mahāyāna gewesen, d. h. der Schule der Yogācāra oder Vijñānavādin, die eine idealistische Lehre predigten. Heute weiß man, daß Aśvaghoṣa als Verfasser nicht in Betracht kommt, sondern daß dieses Werk sehr viel später geschrieben wurde; es steht sogar in Verdacht, eine chinesische Fälschung des 6. Jahrhunderts zu sein[6].

Āryadeva oder Deva war der unmittelbare Schüler Nāgārjunas. Auf Ceylon geboren, ging er nach Pāṭaliputra (Patna), wo er bei einer Auseinandersetzung mit Häretikern sein Wissen unter Beweis gestellt haben soll. Er weilte auch in Kośala (Oudh) und soll in Kāñcī[7] von Gegnern des Buddhismus getötet worden sein. Sein Werk, von dem nur einige Fragmente in Sanskrit und einige chinesische und tibetische Abhandlungen sich erhalten haben, ist ausschließlich der Kommentierung der Fundamentalwerke Nāgārjunas gewidmet, deren allzu bündiger Text oft unklar ist. Da er unter dem direkten Einfluß des Begründers der Mādhyamika-Schule stand, blieb Āryadeva den Gedankengängen seines Lehrers treu.

Von den Schülern des Āryadeva weiß man im Grunde genommen nichts, da keines ihrer Werke erhalten ist. Der erste soll Rāhulabhadra gewesen sein, der berühmteste war Saṃgharakṣita, der am Anfang des 5. Jahrhunderts gelebt haben soll. Einige Überlieferungen erwähnen ihn als einen Zeitgenossen

5 In der Nähe des heutigen Fyzabad, 200 km nördlich von Allahabad.
6 Siehe namentlich: *P. Demiéville,* Sur l'authenticité du Ta-tch'eng k'i sin louen, Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, Tokyo 1929, Nr. 2.
7 70 km süd-westlich von Madras.

Asaṅgas. In der Zwischenzeit hatte das Mahāyāna einen Dichter namens Mātṛceṭa inspiriert. Er ist der Verfasser mehrerer Loblieder *(stotra)* zu Ehren des Buddha, stammt aus einer Brahmanenfamilie Nordindiens und soll von Āryadeva selbst zum Buddhismus bekehrt worden sein.

Nach einer drei Jahrhunderte überdauernden Einheit spalteten sich die Mādhyamika unter dem Einfluß zweier unmittelbarer Schüler des Saṃgharakṣita, Buddhapālita und Bhāvaviveka, in zwei Schulen. Der erstere war in Südindien geboren und lebte und lehrte in Dantapura, der Hauptstadt von Kaliṅga (Circars, nordöstlich der Mündung der Godāvarī). Von seinem Werk ist nur ein tibetischer Kommentar zum *Mādhyamikaśāstra* des Nāgārjuna übrig geblieben. Er gründete die Prāsaṅgika-Schule, indem er die Beweisführung der *reductio ad absurdum* lehrte, die Nāgārjuna und Āryadeva angewandt hatten, um die Meinungen ihrer Gegner zu bekämpfen. Bhāvaviveka. oder Bhavya, stammte aus dem äußersten Süden Indiens, aus einer adligen Familie in Malayagiri. Er kam nach Magadha, studierte unter der Leitung Saṃgharakṣitas und kehrte dann nach dem Süden zurück, wo er zu Ruhm gelangte und sich viele Anhänger erwarb. Von seinen Werken existieren nur noch einige chinesische und tibetische Abhandlungen. Er griff darin nicht nur die brahmanischen Ansichten an, sondern auch die der Yogācāra und sogar die des Buddhapālita. Er gründete gegen diesen die Svātantrika-Schule und stellte dessen ausschließlich negativer Beweisführung eine positive Dialektik gegenüber, die von den gegnerischen Ideen unabhängig war. Die beiden Methoden beeinflußten den Lehrinhalt der Mādhyamika-Schule in entgegengesetzter Weise. Während die Prāsaṅgika den nihilistischen Charakter noch zu steigern suchten, neigten die Svātantrika dazu, zum Positivismus zurückzukehren. Diese letztere Bewegung führte gegen Ende des 8. Jahrhunderts zur Gründung der Svātantrika-Yogācāra-Schule durch Śāntirakṣita; dessen *Tattvasaṃgraha* ist in Sanskrit erhalten, andere Werke von ihm in tibetischer Übertragung.

Gegen Ende des 6. Jahrhunderts brachte die Mādhyamika-Schule in Candrakīrti einen ihrer größten Lehrer hervor. Er war in Samanta im südlichen Indien geboren und ein Schüler zweiten Grades des Buddhapālita. Deshalb war er auch ein glänzender Verteidiger der Prāsaṅgika-Thesen. Sein Meisterwerk, die *Prasannapadā*, ist in Sanskrit, der *Madhyamakāvatāra* in Tibetisch erhalten. Er führte mit dem Yogācāra Candragomin lange Auseinandersetzungen.

Beinahe ein Jahrhundert später trat Śāntideva auf. Als Sohn eines Königs von Surāṣṭra[8] soll er aus religiöser Begeisterung für Mañjuśrī und Tārā auf den Thron verzichtet haben und nach Madhyadeśa[9] gezogen sein und dort die Lehren der Prāsaṅgika-Schule studiert haben. Er ist der Verfasser des be-

8 Nördlich von Bombay, im heutigen Gudscherat.
9 Mittleres Gangesbecken.

rühmten *Bodhicaryāvatāra*, „Das Herabsteigen in die Laufbahn des Erwachens", einer der schönsten Dichtungen, die der Buddhismus hervorgebracht hat, außerdem des *Śikṣāsamuccaya*, „Die Sammlung der Lehren", und des *Sūtrasamuccaya*, „Die Sammlung der Sūtra". Er soll in Kaliṅga (Circars) gestorben sein.

Wenn man sich an die Überlieferung hält, fällt einem auf, daß fast alle Lehrer der Mādhyamika-Schule aus Südindien kamen, genauer aus dem Teil des Dekkhan, der an der Bucht von Bengalen liegt. Das Zentrum der Schule befand sich jedoch im mittleren Gangesbecken. Übrigens gründete – so heißt es – Kaiser Kumāragupta I. (um 415–455) in Nālandā, der Gegend des alten Rājagṛha, ein Kloster, aus dem die große buddhistische Universität des Mittelalters hervorging, die vor allem durch die an ihr lehrenden Mādhyamika-Lehrer Berühmtheit erlangte.

Wenn wir die Entwicklung der anderen großen Schule des Mahāyāna, der Yogācāra oder Vijñānavādin, verfolgen wollen, müssen wir bis zum Anfang des 5. oder vielleicht bis ins 4. Jahrhundert zurückgehen. Wir haben gesehen (vgl. S. 86), daß die Festlegung der Lebenszeit Vasubandhus eines der Hauptprobleme der buddhistischen Chronologie darstellt. Wenn es, wie Frauwallner annimmt, zwei Vasubandhu gegeben hat, dann hätte jener, der der Bruder und wichtigste Anhänger Asaṅgas, des Begründers der neuen Schule des Mahāyāna, war, im 4. Jahrhundert gelebt[10]. Dieses Datum wäre folglich das des Auftretens der Yogācāra. Gewissen Quellen zufolge soll Asaṅga Maitreyanātha zum Lehrer gehabt haben, der also als der eigentliche Gründer der Schule und als Verfasser mehrerer Werke wie der *Abhisamayālaṅkārakārikā*, des *Madhyāntavibhaṅga* und der *Bodhisattvabhūmi* zu gelten hätte; die beiden letzteren werden übrigens Asaṅga zugeschrieben. Man bemüht sich noch um die Feststellung der Identität dieses geheimnisvollen Lehrers. Die einen halten ihn für eine geschichtliche Persönlichkeit, die anderen sehen in Maitreyanātha einen Beinamen, den Asaṅga angenommen hätte, um deutlich zu machen, daß er unter der Inspiration des Bodhisattva Maitreya schreibe, und um diesem auf eine solche Weise seine Dankbarkeit und Verehrung zu bezeugen[11].

Asaṅga und Vasubandhu sollen die zum Buddhismus bekehrten Söhne eines Brahmanen aus Puruṣapura (Peshawar) gewesen sein; bei dem ersten hat angeblich ein Mönch der Mahīśāsaka, bei dem zweiten ein Sarvāstivādin diesen Schritt bewirkt. Asaṅga soll dann bald zum Mahāyāna übergetreten sein und

10 *E. Frauwallner*, On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu, Rom, Oriental Series, 3, 1951.
11 *H. Ui*, On the author of the Mahāyānasūtrālaṃkāra, Zeitschrift für Indologie und Iranistik, 6, Leipzig 1928, S. 215–225; *G. Tucci*, Some aspects of the doctrines of Maitreya (nātha) and Asaṅga, Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1930, S. 9–15.

in Ayodhyā[12], wo die beiden Brüder sich niederließen, Vasubandhu von der Überlegenheit des „Großen Fahrzeuges“ überzeugt haben. Asaṅga stellte, indem er sich von der kategorischen Substantialitätslosigkeitslehre Nāgārjunas und seiner rein negativen Dialektik löste, mit Hilfe einer positiven Methode eine idealistische Doktrin auf. An eine Überlieferung anknüpfend, die im alten Buddhismus hoch geschätzt wurde, die aber die Mādhyamika vernachlässigt hatten, da sie nur der Ontologie Beachtung schenkten, machte er seine Lehre zum Grundstein eines weiten Systems, in das – eher entwickelt als verändert – viele Elemente der alten *Abhidharmapiṭaka* Eingang fanden. Dieses sehr eklektische System scheint jedoch größtenteils dem der Sarvāstivādin verpflichtet zu sein. Viele Werke Asaṅgas und Vasubandhus – wenigstens die ihnen zugeschriebenen – sind in Sanskrit oder in chinesischen und tibetischen Übertragungen erhalten. Wir werden später auf sie näher eingehen.

Guṇamati wurde in Valabhī, auf der Halbinsel Kathiavar, geboren und verbrachte den größten Teil seines Lebens in dieser damals blühenden Stadt. Sein Schüler Paramārtha (500–569) war einer der größten indischen Lehrer; er verbreitete den Buddhismus in China. Sthiramati, sein Zeitgenosse und Freund, schrieb verschiedene Kommentare zu den Werken Vasubandhus und zu den *Sūtra* des Mahāyāna und suchte die Bande zwischen Yogācāra und Mādhyamika auf der Ebene der Lehre zu festigen.

Einer der wichtigsten Schüler Vasubandhus war Dignāga oder Diṅnāga. Er stammte aus einer Brahmanenfamilie in Kāñcī und wurde gegen Ende des 5. Jahrhunderts geboren. Zuerst zur Lehre der Vātsīputrīya bekehrt, bekannte er sich bald zu der Vasubandhus, brach jegliche Verbindung zu den Mādhyamika ab und steigerte den Idealismus der Yogācāra noch. Seine Berühmtheit verdankt er jedoch der Schule der Logik, die er ins Leben rief und deren Lehre er in vielen Werken niederlegte. In dieser Beziehung kann er als der Begründer der mittelalterlichen indischen Logik betrachtet werden, deren Grundsätze er zu einem System vereinigte. Er machte Nālandā zum Sitz der neuen Schule, und seine Nachfolger lehrten dort während mehrerer Jahrhunderte.

Seine Schüler waren Śaṃkarasvāmin und Dharmapāla. Der erstere, der aus Südindien kam, schrieb den *Nyāyapraveśa,* der in chinesischer Übertragung vorliegt. Dharmapāla, dessen Tätigkeit sich in der Mitte des 7. Jahrhunderts abspielte, wurde wie sein Lehrer in Kāñcī geboren, lehrte jedoch im Gangesbecken und besonders in Nālandā als Nachfolger Dignāgas. Er hatte seinerseits Śīlabhadra zum Schüler, der aus Samataṭa[13] stammte und während des Aufenthaltes von Hsüan-tsang in Nālandā (633) noch lebte.

Candragomin kam am Anfang des 7. Jahrhunderts in Varendra[14] zur Welt. Als Schüler zweiten Grades von Sthiramati stand seine Lehre der der Mādhyamika ziemlich nahe. Trotzdem ergaben sich viele Meinungsverschiedenheiten mit Candrakīrti, der damals der Führer des Prāsaṅgika-Zweiges dieser Schule war. Aus seinem umfangreichen Wissen heraus schrieb er sehr verschiedenartige Werke, z. B. philosophische Briefe, grammatikalische Abhandlungen, Theaterstücke usw.

12 Beim heutigen Fyzabad, 200 km nördlich von Allahabad.
13 Mündung des Ganges.
14 Das heutige Gaur, 240 km nördlich von Kalkutta.

Sein Zeitgenosse Dharmakīrti war der letzte der großen Lehrer der Yogācāra-Schule. Er stammte aus einer Brahmanenfamilie des Südens, studierte unter der Leitung von Dharmapāla in Nālandā und war ein hervorragender Logiker. Er ist der Verfasser des *Nyāyabindu,* das wir in Sanskrit besitzen.

Hsüan-tsang gibt uns interessante Auskünfte über die geographische Verbreitung der Mönche des Mahāyāna in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Damals hatte das „Große Fahrzeug“ allem Anschein nach seinen Höhepunkt erreicht[15]. Von den von ihm festgestellten mehr als 200 000 *bhikṣu* gehörten rund 65 000 zum Mahāyāna, hingegen waren 120 000 dem Hīnayāna oder alten Buddhismus zuzurechnen. Besonders zahlreich waren sie in Kapiśa[16], in Magadha in der Gegend von Nālandā, in Orissa, in Mahākośala[17], in Tsao-ku-t'a[18] und in Khotan in Zentralasien. Ihr alter Sitz, Uḍḍiyāna[19], wo sie einst massenhaft vertreten waren, war jedoch verlassen und von Hunderten von Klosterruinen übersät – eine Folge der im 6. Jahrhundert von den Hunnen verübten Verwüstungen. Einige Gruppen fanden sich noch in der Umgegend von Takṣaśilā, Jālandhara, Sthāneśvara, Saṃkāśya[20], d. h. längs der Straße verstreut, welche die beiden von ihnen bevorzugten Länder verband: den äußersten Nordwesten und Magadha; Orissa und Mahākośala hingen von Magadha ab, von dem sie nicht weit entfernt sind. Hinzuzufügen sind noch die rätselhaften Sthavira des Mahāyāna, die in Bodh-Gayā, Kaliṅga (zwischen Orissa und dem Lande Andhra, Sitz der berühmten Mahāsāṅghika des Südens), Surāṣṭra, Bhārukaccha[21] und auf Ceylon ansässig waren.

Hsüan-tsang berichtet weiter von etwa 50 000 Mönchen, die beiden „Fahrzeugen“ zugleich angehörten und in Gruppen zu mehreren Tausend im oberen Gangesbecken (Kanauj, Mathurā), Koṅkan und im Marāṭhaland, an der Küste von Belutschistan, sowie weniger zahlreich in Jālandhara, Ayodhyā, in Nepal, an der Grenze von Magadha und Bengalen, in Malwa, im Südwesten des Panjab, wohnten. Stellt man diese Angaben mit den vorhergehenden zusam-

15 Siehe vor allem: *T. Watters,* On Yuan Chwang's travels in India, 2 Bde., London 1904–1905; Verwendung der Angaben von Hsüan-tsang bei *E. Lamotte,* Histoire, S. 596–601, und *A. Bareau,* Les sectes bouddhiques, S. 35–42.
16 Gegend von Kabul, in Afghanistan.
17 Gegend von Nagpur, in Zentralindien.
18 Gegend von Ghazni, in Afghanistan.
19 Tal des Swat, im Nordosten von Peshawar.
20 Takṣaśilā, 120 km ost-süd-östlich von Peshawar; Jālandhara, 120 km östlich von Lahore; Sthāneśvara, 140 km nördlich von Delhi; Saṃkāśya, 130 km östlich von Agra.
21 An der Mündung der Narmadā, 300 km nördlich von Bombay.

men, so sieht man, daß das Mahāyāna im äußersten Nordwesten, im gesamten Gangesbecken und im ganzen nördlichen Dekkhan, von Koṅkan bis Orissa, blühte.

Am Ende des 7. Jahrhunderts begann der Aufschwung des buddhistischen Tantrismus. In eben dem Maße, wie sich diese neue Bewegung in den folgenden Jahrhunderten entwickelte, nahm das Mahāyāna an Bedeutung ab, als wäre es langsam von jenem an die Wand gedrückt worden. Nach 700 findet man sowohl bei den Mādhyamika als auch bei den Yogācāra keine überragenden Lehrer oder erwähnenswerten Werke mehr. Auch im alten Buddhismus treten uns, wie wir bereits sahen, keine bedeutenden Persönlichkeiten mehr entgegen.

2. *Die Literatur*[1]

Die Literatur des Mahāyāna ist äußerst umfangreich, da sie, im Gegensatz zu der des alten Buddhismus, größtenteils erhalten ist, und zwar nicht nur in ihren tibetischen und chinesischen Übertragungen, sondern auch in ihren Sanskrit-Originaltexten.

Sie gliedert sich hauptsächlich in *Sūtra*, die nach dem Muster derjenigen des alten Buddhismus verfaßt sind, da der Buddha darin ebenfalls eine Hauptrolle spielt, und in *Śāstra* oder Abhandlungen, die bestimmten Autoren zugeschrieben werden und viel Ähnlichkeit mit den nachkanonischen Abhandlungen des Theravādin Buddhaghosa und des Sarvāstivādin Vasubandhu haben. Etwas, was den *Vinayapiṭaka* oder den *Abhidharmapiṭaka* entspräche, findet sich nicht. Die Abneigung gegen das Klosterleben, die dem Mahāyāna eigen war, verringerte die Notwendigkeit der ersteren, und für die Mönche des Mahāyāna genügten durchaus die in den früheren, Fragen der Disziplin behandelnden Sammlungen festgelegten Regeln. Andererseits war die Zeit der *Abhidharmapiṭaka* schon vorüber, als das „Große Fahrzeug" anhub; ferner vertrug sich diese Art Literatur schlecht mit dem rein dialektischen Bestreben, frei von aller Klassifizierungssystematik zu werden, das den Mādhyamika als der ältesten beider Lehrschulen des Mahāyāna eignete.

Die meisten *Sūtra* des Mahāyāna haben jenen des alten Buddhismus ihre Form entlehnt, d. h. die berühmte Formel: „Also habe ich gehört" *(evaṃ mayā śrutam)* und den kurzen einführenden Bericht, der Ort, Gelegenheit, Personen

1 Siehe *M. Winternitz,* Geschichte der indischen Literatur, Bd. 2. Leipzig 1922; *L. Renou* und *J. Filliozat,* L'Inde classique, Bd. 2, Paris 1953, S. 366–384, 390–397 *(M. Lalou)* und S. 399–460 *(P. Demiéville);* Hōbōgirin, Fascicule annexe, Tokyo 1931, Verzeichnis der Ausgaben des Taishō Issaikyō des chinesischen buddhistischen Kanons; *L. Feer,* Analyse du Kandjour (1. Teil des tibetischen Kanons), Paris 1881; *P. Cordier,* Catalogue du fond tibétain de la Bibliothèque Nationale (Tanjour, 2. Teil des tibetischen Kanons), Paris 1909–1915.

und andere Begebenheiten festhält, durch welche der Buddha veranlaßt wurde, über diesen Punkt der Lehre sich zu äußern oder jene Handlung zu vollbringen. Es gibt drei Hauptarten davon: die *Vaipulyasūtra,* die *Dhāraṇī* und die unabhängigen *Sūtra.*

Die *Vaipulyasūtra,* die „umfänglichen *Sūtra*", sind außerordentlich umfangreiche Werke, die sich allem Anschein nach allmählich aus ursprünglich relativ kurzen Texten entwickelt haben. Sie besitzen sogar oft die Form von Sammlungen selbständiger *Sūtra,* die gemeinsame literarische oder auf die Lehre bezügliche Züge aufweisen. In dieser Hinsicht können sie mit den *Āgama* und *Nikāya* der alten *Sūtrapiṭaka* verglichen werden. Man zählt drei *Vaipulyasūtra:* das *Prajñāpāramitāsūtra,* das *Buddhāvataṃsakasūtra* und das *Ratnakūṭasūtra,* welchen der chinesische Kanon noch das *Mahāparinirvāṇasūtra,* das *Mahāsaṃnipātasūtra* und das *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* hinzufügt.

Die *Dhāraṇī,* die „Trägerinnen", auch *Vidyārājñī,* „Königinnen magischen Wissens", oder *Vidyādhāraṇī,* „Trägerinnen magischen Wissens", genannt, sind gewöhnlich kurze *Sūtra,* die magische Formeln, welche *Dhāraṇī* oder *Vidyāmantra,* „Formeln magischen Wissens", heißen, enthalten.

Die selbständigen *Sūtra* tragen verschiedene Namen, die oft mit: *-paripṛcchā,* „Frage, Verhör", *-nirdeśa,* „Vortrag", *-parivarta,* „Übersicht", *-vyūha,* „Entwicklung", enden.

Bevor wir die wichtigsten dieser Texte durchgehen, ist es nötig, einige ihrer allgemeinen Züge hervorzuheben. Die indische Phantasie nimmt darin einen größeren Platz ein als in ähnlichen Werken des alten Buddhismus. Enorme Zahlen und außergewöhnlichste Wundertaten ermüden den abendländischen Leser bald. Das ganze Feld des unbegrenzten Raumes und die unendliche Zeit dienen als Schauplatz jener Wunder, die in den *Sūtra* des Mahāyāna vom Buddha und von den Bodhisattva vollbracht werden. Strahlen blendenden Lichts sprühen aus ihren Gehirnen und dringen bis an die Grenzen des Universums vor, Tausende von heiligen Persönlichkeiten erscheinen zu gleicher Zeit, um die Lehre zu predigen, Blumen und Lobgesänge kommen vom Himmel herab, die Erde bebt unter unheimlichem Lärm, oder sie öffnet sich, um irgendeinen *Stūpa* freizulegen, der von Gold und Edelsteinen erglänzt. Die geringsten Worte des Buddha werden von derartigen Wundern begleitet. Die aus der Verehrung der Gläubigen entspringende Emporhebung der Buddha und der Bodhisattva ist nicht der einzige Grund dieses literarischen, für unseren Geschmack ziemlich kindlichen Verfahrens. Die tiefere Ursache liegt in der Konzeption der Leere, der Substantialitätslosigkeit, die in der Illusion zum Ausdruck kommt und die eigentliche Grundlage des Mahāyāna darstellt. In dieser Welt, wo alles nur Spiegelung eines unendlichen Traumes ist, gilt sowohl das Mögliche als auch das Unwirkliche.

Die *Prajñāpāramitāsūtra,* „*Sūtra* der vollkommenen Weisheit", bilden eine Gruppe von Werken, von denen einige wahrscheinlich die ältesten *Mahāyāna-*

sūtra sind. Man unterscheidet sie besonders an Hand der Zahl ihrer Strophen *(Śloka):* 700, 2500, 8000, 25000 und 100000. Sie machen den bei weitem umfangreichsten Teil der buddhistischen Literatur aus. Die 8000 Strophen umfassende *Aṣṭasāhasrikā* scheint das älteste dieser Werke zu sein. Die anderen sind vermutlich nur Ausführungen oder Kurzfassungen davon. Jedenfalls ist es dasjenige, von dem die meisten sowohl tibetischen als auch chinesischen Übersetzungen vorhanden sind – sechs in jeder Sprache. Es hat auch die meisten Kommentare hervorgerufen. Einige dieser gekürzten *Sūtra* sind ebenfalls berühmt, so die *Vajracchedikā,* „Diamantschneide", die im Fernen Osten sehr verbreitet ist. Alle Werke dieser Gruppe sind recht homogen, das „Fabelelement" ist gering zum Vorteil des didaktischen Charakters. Auf diese Weise ähneln sie den *Sūtra* des alten Buddhismus in starkem Maße. Man gibt gewöhnlich an, sie seien auf dem Geierberg oder Gṛdhrakūṭa, in der Nähe von Rājagṛha, gepredigt und insbesondere Subhūti, der in den Erzählungen der alten *Sūtrapiṭaka* nur eine Nebenrolle spielte, gewidmet worden. Manchmal wird die Szene auch in das Jetavana von Śrāvastī verlegt oder ist Śāriputra, der Großmeister des Abhidharma, der Gegenredner des Buddha. Dies geht mit dem lebhaften Charakter des Werkes gut zusammen.

Das *Buddhāvataṃsaka,* „Girlande (Blumenkranz, Diadem, Federbusch) der Buddha", ist in extenso nur auf Chinesisch und Tibetisch erhalten, aber es gibt außerdem noch Sanskrit-Fragmente davon. Es handelt sich um eine Sammlung verschiedenartiger Werke, deren bei weitem längstes der enorme *Gaṇḍavyūha,* „Erscheinung der Protuberanz (Auswuchs am Schädel des Buddha)", ist. Dieser, vom Buddha in Śrāvastī gepredigt, berichtet von den Reisen des jungen Sudhana, der auf den Rat des Bodhisattva Mañjuśrī hin auszog, um das Erwachen *(bodhi)* zu suchen, und schließlich zu einem anderen Bodhisattva namens Samantaprabha gelangte. Ein anderes sehr wichtiges, wenn auch viel kürzeres *Sūtra,* das zu dieser selben Sammlung gehört, ist das *Daśabhūmika,* „Auf die zehn Stufen (des Bodhisattva) bezüglich". Darin spricht der Bodhisattva Vajragarbha im Paradies des Indra vor dem Buddha von den zehn Stufen der Laufbahn der zukünftigen Buddha. Im Gegensatz zu den *Prajñāpāramitāsūtra* zeichnen sich die *Sūtra* des *Buddhāvataṃsaka* durch eine grenzenlose Phantasie aus, durch eine Anhäufung von Wundern, welche die trügerische Natur des Universums und das langsame Fortschreiten der Wesen auf dem langen Erlösungswege beschreiben.

Das *Ratnakūṭa,* „Anhäufung von Kostbarkeiten", stellt eine Sammlung von 49 *Sūtra* dar, von welchen in Sanskrit nur Fragmente erhalten sind, während wir sie in chinesischer und tibetischer Übertragung vollständig besitzen. Das längste von allen wird *Bodhisattvapiṭaka,* „Kanonischer Korb der Bodhisattva", genannt; das älteste scheint jedoch der *Kāśyapaparivarta* zu sein; er ist eines der kürzesten und wurde um das Jahr 180 ins Chinesische übersetzt und könnte demnach der ganzen Sammlung als Grundlage gedient haben.

Ferner sind zu nennen: der *Tathāgatācintyaguhyanirdeśa,* „Aufsatz über die unbegreiflichen Geheimnisse der Tathāgata", der *Pitāputrasamāgama,* „Zusammenkunft des Vaters und des Sohnes", d. h. des Königs Śuddhodana und des Buddha; die *Rāṣṭrapālaparipṛcchā;* der *Maitreyabuddhakṣetraguṇanirdeśa,* „Aufsatz über die Eigenschaften des Feldes des Buddha Maitreya"; die *Upāliparipṛcchā,* welche die Regeln der Disziplin behandelt, und der *Amitābhavyūha* oder *Sukhāvatīvyūha,* der das Paradies des Amitābha sowie die Handlungen, die zur Wiedergeburt darin führen, beschreibt.

Beim *Mahāparinirvāṇasūtra* handelt es sich um eine Sammlung, deren Name dem ersten *Sūtra* entnommen ist, das aber trotz seiner Bezeichnung nichts mit den eigentlichen *Sūtra,* die in den alten *Sūtrapiṭaka* enthalten sind, zu tun hat. Es ist nur auf Chinesisch vorhanden, obwohl man Fragmente in Sanskrit gefunden hat und verschiedene *Sūtra* dieser Gruppe ebenfalls ins Tibetische übersetzt worden sind, z. B. der *Mahāmegha,* „Große Wolke", der *Caturdārakasamādhi,* „Sammlung der vier Jünglinge", und der *Sarvapuṇyasamuccayasamādhi,* „Sammlung der Vereinigung aller Verdienste". Ferner kann man noch die *Mahāmāyā* nennen, die der Buddha seiner Mutter *Māyā* gewidmet hat. Wie die vorhergehende Sammlung enthält auch diese viele und verschiedene Weissagungen.

Der *Mahāsaṃnipāta,* „Die große Versammlung", gehört ebenfalls zum chinesischen Kanon, obwohl Sanskrit-Fragmente davon existieren und die meisten seiner einzelnen Bestandteile getrennt ins Tibetische übersetzt worden sind. Diese *Sūtra*-Gruppe scheint spät entstanden zu sein (Ende des 6. Jahrhunderts). Diese *Sūtra*-Sammlung ist ziemlich uneinheitlich, obwohl man eine gewisse Gleichartigkeit hinsichtlich der besonders betonten Erkenntnis der Weltenleere sowie einen durchgängigen tantrischen Einschlag in Gestalt des Zusatzes magischer Formeln, *Dhāraṇī* und *Mantra,* feststellen kann. Die wichtigsten dieser Texte gehören zu den kürzesten; der *Ākāśagarbha* und der *Bhadrapāla,* beide nach dem Namen eines Bodhisattva benannt. Ferner sind zu erwähnen: der *Tathāgatamahākaruṇānirdeśa,* „Aufsatz über das große Mitleiden der Tathāgata", der *Daśacakrakṣitigarbha,* „(der Bodhisattva) Kṣitigarbha mit den zehn Rädern", und der *Bodhisattvabuddhānusmṛtisamādhi,* „Sammlung in Erinnerung an die Buddha und die Bodhisattva".

Mehrere selbständige *Sūtra* und ähnliche Werke sind ebenso berühmt und wichtig wie die fünf genannten Sammlungen.

Das bekannteste davon ist das *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* oder „*Sūtra* vom Lotus des wahren Gesetzes". Seine 27 Kapitel geben eine lange mit Wundertaten und Gleichnissen gespickte Darstellung der wichtigsten Themen des Mahāyāna und greifen die Anschauungen des alten Buddhismus an, der verächtlich das „Kleine Fahrzeug" (Hīnayāna) genannt wird. Das 15. Kapitel bildet den Kern des Werkes und enthält die wichtigsten Lehrsätze, die man übrigens in gekürzter Form im 2. Kapitel wiederfindet: der historische Buddha

ist, wie alle seine Vorgänger, nur eine Emanation des ewigen und transzendenten Tathāgata, der sich einer besonderen Tugend bedient, „der Fertigkeit in der Anwendung der Mittel" *(upāyakauśalya),* um die Menschen zum Heilsstreben zu bewegen. Diese Mittel sind äußerst verschieden und reichen von der einfachen Predigt bis zu den aufsehenerregendsten Wundern. Den einzig wirksamen Heilsweg bietet natürlich das Mahāyāna; dieser allein kann die Wesen vom Zauber der allumfassenden Illusion befreien.

Das *Laṅkāvatārasūtra,* „Herabsteigen nach Ceylon", besteht aus neun mit Liedern *(gāthā)* vermischten Kapiteln in Prosa und einem 10. Kapitel in Versen. Es enthält die Predigt des Buddha, die dieser in Ceylon gehalten haben soll, wohin er sich auf Einladung Rāvaṇas, des Königs der Rākṣasa und berüchtigten Gegners des Rāma, begeben hatte. Der Buddha beantwortet hundert verschiedene Fragen, die ihm vom Bodhisattva Mahāmati gestellt werden, und verkündet eine den Yogācāra nahe verwandte Lehre.

Der *Lalitavistara,* „Ausführung (d. h. ausführliche Erzählung) des Spieles" (damit ist das Leben des Buddha gemeint), ist kein wirkliches *Sūtra:* er ist jedoch ebenfalls berühmt, denn er erzählt von den beiden letzten Existenzen des Buddha bis zur Predigt von Benares. Es handelt sich um einen buntgestalteten Text, um ein „Leben des Buddha", das einer Sekte des alten Buddhismus angehört, wahrscheinlich den Sarvāstivādin, und später gemäß den Anschauungen des Mahāyāna überarbeitet wurde. Die Lieder, wie das *Mahāvastu* in gemischtem Sanskrit, bilden wahrscheinlich den ältesten Teil, während die Prosa in Sanskrit, die in Anwendung einer in der buddhistischen Literatur häufig befolgten Methode dieselben Ideen wieder aufgreift, von Mahāyāna-Elementen durchsetzt und offenbar jünger ist. Der älteste Teil ist den anderen „Leben des Buddha" des alten Buddhismus verwandt und stammt wie jene aus einer gemeinsamen Quelle vor Beginn unserer Zeitrechnung.

Das *Samādhirājasūtra,* „*Sūtra* vom König der Sammlungen", gliedert sich in 40 oder 42 Kapitel. Die ersten 16 des Sanskrit-Originals sind in Gilgit im Pamir entdeckt worden; der übrige Teil liegt nur in chinesischen und tibetischen Übersetzungen vor. Es gibt eine Lehre wieder, die derjenigen der *Prajñāpāramitāsūtra* verwandt ist, nämlich die Identität der Natur aller Dinge.

Das *Suvarṇaprabhāsottamasūtra,* „*Sūtra* vom höchsten Goldglanz", besteht aus 21 mit Versen vermischten Prosakapiteln. Es behandelt vor allem die Lehre von der Weltenleere und nähert sich in mancher Hinsicht dem *Saddharmapuṇḍarīkasūtra,* vor allem in seiner Verkündigung der Unendlichkeit des Lebens des Tathāgata, aber auch den *Tantra,* und zwar durch ein Übermaß an magischen Formeln *(dhāraṇī)* und rituellen Vorschriften. Wundersame Legenden, in denen verschiedene Bodhisattva und mehrere Göttinnen eine Rolle spielen, kommen häufig in diesem *Sūtra* vor.

Das *Bhadrakalpikasūtra,* „*Sūtra* über das Zeitalter des Glücks", enthält die Legenden der tausend Buddha des Glückszeitalters, von denen Śākyamuni chronologisch der fünfte ist. Man kann es als das Muster jener *Sūtra* betrachten, welche die Legenden der Buddha, Bodhisattva, der Heiligen, der Götter, der Könige, der hochstehenden Bürger usw. erzählen, von denen der chinesische Kanon einige hundert enthält, ohne die doppelten, dreifachen und vielfachen Übersetzungen zu rechnen. Dieser Gruppe gehören eigentlich die *Sūtra* zu Ehren des Amitābha und seines westlichen Paradieses Sukhāvatī an, welche die Chinesen in die Sammlung des *Ratnakūṭasūtra* einreihten, sowie der *Kāraṇḍavyūha,* „Ausführung über das Schmuckkästchen", und der *Guṇakāraṇḍavyūha,* „Ausführung über das Schmuckkästchen der Eigenschaften". Diese beiden Werke, die viel später als die *Sūtra* des Amitābha entstanden, sind Avalokiteśvara und der berühmten Formel *oṃ maṇi padme hūṃ* gewidmet. Man unterscheidet darin drei verschiedene Stufen, auf denen der Bodhisattva als Mahāsattva, als mit dem Universum identisch, wie Kṛṣṇa in der *Bhagavadgītā,* und endlich als eine Art Zauberer erscheint. Sehr viel älter ist das *Karuṇāpuṇḍarīka,* „Lotus des Mitleidens", dessen beide chinesischen Übertragungen auf den Anfang des 5. Jahrhunderts zurückgehen und das im Anschluß an die Beschreibung des Erdteils Padma, wo der Tathāgata Padmottara wohnt, die hochherzigen Taten des Samudrareṇu, des Vaters des Buddha Ratnagarbha, berichtet, die denen der alten *Jātaka* vergleichbar sind.

Die der Lehre des Mahāyāna gewidmeten *Sūtra* können in drei Klassen eingeteilt werden: 1. solche, welche die Laufbahn der Bodhisattva und der Heiligen betreffen; 2. diejenigen, welche die Betrachtung behandeln; 3. jene, welche die philosophischen Ideen vortragen. Unter den ersteren sind mehrere *Yogācārabhūmi,* „Länder der *Yoga*übungen", zu nennen. Einige davon sind Werke des alten Buddhismus, die mehr oder weniger von den Lehrern des Mahāyāna umgestaltet wurden. Der zweiten Klasse gehören der *Śūraṅgamasamādhi,* „Heroische Sammlung", und der *Māyopamāsamādhi,* „Die der Illusion zu vergleichende Sammlung", an. Unter den vielen *Sūtra,* in welchen die verschiedenen Ansichten der philosophischen Lehre des Mahāyāna niedergelegt sind, sind zu nennen: der *Ratnamegha,* „Wolke der Kostbarkeiten"; das *Saṃdhinirmocana,* „Auflösung der Knoten"; der *Ghanavyūha,* „Massive Ausführung"; die *Buddhabhūmi,* „Land des Buddha"; der *Tathāgatagarbha,* „Keim des Tathāgata", und der *Sarvadharmapravṛttinirdeśa,* „Abhandlung über die Erscheinung aller Dinge".

Ihrem Wesen nach sind die *Dhāraṇī* dem Tantrismus verwandt; wir werden bei der Darstellung dieser Lehre von ihnen sprechen.

Wir müssen nun auf mehrere Werke literarischen Charakters eingehen, die ihrem Stoff und ihrem Stil nach den *Sūtra* verwandt sind, sich aber insbesondere dadurch von ihnen unterscheiden, daß die Überlieferung oft die Namen der Verfasser bewahrt hat. Den *Sūtra* am ähnlichsten sind die Lobgesänge

(Hymnen, *stotra, stuti, stava, saṅgīti*) zu Ehren der Buddha und der Bodhisattva. Dieses Genre wurde von Mātṛceta gepflegt, einem Zeitgenossen Kaniṣkas II. (Ende des 2. Jahrhunderts), dem er einen Brief schrieb, der uns in seiner tibetischen Übersetzung erhalten ist: der *Mahārājakanikalekha*. Man schreibt ihm etwa zehn sehr wertvolle Hymnen zu; ein Teil davon ist aufgefunden worden; von mehreren gibt es Übersetzungen ins Chinesische oder Tibetische. Dies trifft zu für die berühmteste, das *Śatapañcāśatika* zu Ehren des Buddha, das aus 150 Strophen *(śloka)* besteht. Sehr bekannt ist die oft am Anfang der Hymnensammlungen oder der *dhāraṇī* angeführte *Mañjuśrījñānasattvasya Paramārthanāmasaṃgīti*. Sie hat tantrischen Charakter. Autor sowie Datum sind unbestimmt. Sie wird dem Buddha in den Mund gelegt und besteht aus Liedergruppen *(gāthā)*, die von den verschiedenen Stufen, die zur Erkenntnis *(jñāna)* führen, handeln. Dem König Harṣavardhana (605—647) verdankt man das *Suprabhātastotra*, „Morgenhymne", und den *Aṣṭamahāsthānacaityavandanāstava*, „Hymne der Ehrerbietung der acht großen Heiligtümer", der durch Fa-hsien (Dharmabhadra) der Sung-Dynastie (10. Jahrhundert) in phonetischer chinesischer Umschreibung erhalten ist und Loblieder auf den Buddha enthält. Hymnen zu Ehren des Avalokiteśvara und der Tārā, wie z. B. das *Sragdharāstotra* von Sarvajñamitra (gegen 700), sind zahlreich. Ferner sind hier die Dichtungen zu Ehren der buddhistischen Vollkommenheiten *(pāramitā)* und der heiligen Texte oder der Gottheiten, von denen man annimmt, daß sie die letzteren inspiriert haben, anzuführen. Dieser reiche Literaturzweig blüht bis zum heutigen Tag noch in Nepāl.

Einige berühmte Persönlichkeiten haben in Briefen an Fürsten, die ihre Beschützer und Anhänger waren, ihre Lehre vorgetragen, so z. B. Nāgārjuna, der seinen *Suhṛllekha*, „Brief an einen Freund", einem Śātavāhana-(Pāli: Sātavāhana)König des Dekkhan widmete, Mātṛceta, der Verfasser des *Mahārājakanikalekha*, „Brief an den großen König Kaniṣka", und Candragomin, der den *Śiṣyalekha*, „Brief an einen Schüler", in einem poetisch preziösen *(kāvya-)* Stil abfaßte.

Sehr verbreitet war die erzählende Literatur, die aus den alten *Jātaka* und *Avadāna* hervorgegangen ist. Berühmt sind die *Jātakamālā*, „Girlande der (Erzählungen) der (früheren) Geburten", oder die *Bodhisattvāvadānamālā*, „Girlande der Heldentaten des Bodhisattva", die Āryaśūra zugesprochen wird und die 34 in eleganten Versen geschriebene und an den Stil von Mātṛceta erinnernde *Jātaka* umfaßt. Sie wurde später wieder aufgegriffen und zu einer *Mahajjātakamālā*, „Große Girlande der Geburten", weiterentwickelt. Ebenso berühmt ist der *Sūtrālaṃkāra*, „Schmuck der *Sūtra*", den man Aśvaghoṣa zuschreibt. Er ist identisch mit der *Kalpanālaṃkṛtikā dṛṣṭāntapaṅkti*, „Reihe von Beispielen, mit Phantasie geschmückt", die angeblich von Kumāralāta, einer der vier berühmten „Sonnen" der buddhistischen Literatur zu Anfang unserer Zeitrechnung, stammt. Dieser war einer der hervorragendsten Lehrer der Sautrāntika-Schule und in Takṣaśilā, der großen Universitätsstadt des nordwestlichen Panjab, geboren. Wie dem auch sei, dieses Werk ist eine bemerkenswerte Sammlung von den *Avadāna* ähnlichen Berichten. Es gibt weiter einen ganzen Erzählungszyklus dieser Art, in dem Upagupta dem Kaiser Aśoka die Heldentaten des Bodhisattva in seinen früheren Existenzen erzählt. Es handelt sich dabei um das *Dvāviṃśatyavadāna*, „Zweiundzwanzig Heldentaten", das *Bhadrakalpāvadāna*, „Heldentaten des glücklichen Zeitalters", die *Ratnāvadānamālā*, „Girlande der Heldentaten der Kostbarkeiten" usw. Die *Avadānakalpalatā*, „Liane, welche die Wünsche, die Heldentaten betreffend, erfüllt", ist ein berühmtes und sehr schönes Werk von Kṣemendra (Mitte des 11. Jahrhunderts), das 108 Legenden enthält.

Den Dichtungen *Aśvaghoṣas* ist ein besonderer Platz einzuräumen, nämlich dem *Buddhacarita*, „Die Führung des Buddha", und dem *Saundarananda*, „Der schöne Nanda", deren Sanskrit-Texte Anfang dieses Jahrhunderts aufgefunden wurden. Das erstere Werk erzählt in 28 Liedern (nur 13 davon sind in Sanskrit erhalten) die Geschichte des Buddha von seiner Geburt bis zum Parinirvāṇa. Sein gewählter Stil *(kāvya)* ist dem des klassischen indischen Heldengedichts ähnlich; auch ist dieses Werk reich an poetischen und oft galanten Beschreibungen und scholastischen Aufsätzen, Predigten, Ratschlägen an die Prinzen usw.; die Beschreibung des Kampfes des Buddha mit dem teuflichen Heer Māras fehlt ebenfalls nicht. Der *Saundarananda* behandelt in demselben Stil in 18 Liedern die Geschichte von jenem Nanda, der auch dann noch, als ihm der Buddha das Klosterleben auferlegt hatte, in seine Frau verliebt war und von dieser Liebe nur nach einer Reihe von Offenbarungen des Bhagavat geheilt wurde. Diese Dichtung, die wertvoller als das *Buddhacarita* ist, obwohl sie wahrscheinlich früher entstand, enthält reizende Beschreibungen in klassischer Art sowie zahlreiche Abschnitte, in denen der Verfasser seine Verachtung für die Güter und Freuden des Daseins zum Ausdruck bringt und die buddhistische Entsagungslehre lobt.

Aśvaghoṣa ist ferner wegen seiner Dramen berühmt; davon sind jedoch leider nur Fragmente aufgefunden worden. Der *Śāriputra* behandelte die Bekehrung des großen Jüngers des Buddha, und der *Rāṣṭrapāla* entnahm seinen Stoff den *Avadāna*. Aber noch weitere Dramen sind zu erwähnen. Der König Harṣa wählte für seinen *Nāgānanda*, „Die Freude des Nāga", einen buddhistisch inspirierten Stoff. Er zeigt darin, wie der mythische Milan Garuḍa (ein falkenartiger Vogel: Gabelweihe, Hühnergeier) vom Mitleid überwältigt wird und endgültig darauf verzichtet, die Nāga (göttliche Wesen der indischen Mythologie, halb Mensch, halb Schlangen) zu töten. Den *Lokānanda*, „Die Freude der Welt", von Candragomin, kennen wir in tibetischer Übertragung. Mancherorts werden weitere buddhistische Dramen genannt, die nicht auf uns gekommen sind.

Wie man sieht, wurden alle Gattungen der indischen Literatur, die zu jener Zeit in voller Blüte stand, zum Ruhm des Buddhismus und seiner Heiligen genutzt, und zwar oft mit viel Talent. Neben diesen Werken, die eher dem Wohlgefallen als der Bekehrung dienen sollten, entstanden jedoch didaktische Schriften, die sich gewöhnlich durch Tiefe und Schlüssigkeit des Denkens auszeichneten: dies sind die Kommentare und die Abhandlungen. Es ist schwer, im Mahāyāna diese beiden Typen zu trennen, denn es gibt eine ganze Reihe von Werken, die teils Kommentare, teils Abhandlungen sind, also beide Arten miteinander verbinden. Andererseits schreibt man fast allen großen Lehrern der Mādhyamika und der Yogācāra Bücher beider Art zu.

Auf Nāgārjuna, den Begründer der Mādhyamika-Schule, werden zahlreiche Werke zurückgeführt. Die Mehrzahl davon liegt nur in chinesischer und tibetischer Übertragung vor; viele davon sind wahrscheinlich nicht echt. Das wichtigste, das mehrfach übersetzt wurde und mehrere Kommentare hervorrief, ist sicherlich die *Mūlamadhyamakakārikā*, „Didaktische Lieder der Ur-Madhyamaka“, auch *Madhyamakaśāstra*, „Abhandlung der Madhyamaka“, genannt. Es handelt sich um eine kurze, aber vollständige Darstellung der Lehre des Nāgārjuna, die durch ihre äußerste Bündigkeit um so unklarer ist, als die Ideen des großen buddhistischen Denkers selbst sehr subtil sind. Einer der berühmtesten Kommentare dieses grundlegenden Werkes, die *Akutobhayā*, „Die, welche keine Gefahr (oder Furcht) kennt, woher sie auch kommen mag“, wird ebenfalls Nāgārjuna zugeschrieben. Die Quintessenz der Lehre, nämlich die Idee der Weltenleere, ist im *Mahāyānaviṃśaka*, „Zwanzig (Lieder) über das Große Fahrzeug“, und im *Ekaślokaśāstra*, „Abhandlung über eine Strophe“, niedergelegt. In der *Vigrahavyāvartanī*, „Die, welche die Streitigkeiten abhält“, die auch sehr kurz und in Versen verfaßt ist, widerlegt der Führer der Mādhyamika die Argumente, die Gegner aller Art, seien sie Realisten, Idealisten oder Moralisten, ihm entgegenhielten. Unter den vielen kurzen und gewöhnlich in Versen gehaltenen Schriften derselben Art sind ferner zu nennen: die *Yuktiṣaṣṭikākārikā*, „Sechzig Lieder über die Beweisführung“, und die *Bhavasaṅkrānti*, „Das Überschreiten der Existenzen“. Ein anderes Werk erklärt die berühmte buddhistische Formel vom abhängigen Entstehen *(pratītyasamutpāda)*, auf die Nāgārjuna den größten Teil seiner Beweisführung gründete; sie besteht aus den *kārikā* (Strophen) und dem *Vyākhyāna* (Erklärung) des *Pratītyasamutpādahṛdaya*, „Kern des abhängigen Entstehens“. Man schreibt Nāgārjuna außerdem noch eine kurze Abhandlung in zwölf Kapiteln zu: das *Dvādaśadvāraśāstra*, „Abhandlung der zwölf Tore“, das aus 26 Strophen besteht und zu dem ein Kommentar in Prosa gehört; dieses Werk, das nur in chinesischer Übersetzung erhalten ist und im Fernen Osten berühmt war, faßt die Lehre der Mādhyamika zusammen. Nāgārjuna soll ferner der Autor eines langen *Daśabhūmivibhāṣāśāstra*, „Abhandlung, die den zehn Ländern als Kommentar dient“, d. h. den zehn Stufen der

Laufbahn der Bodhisattva, gewesen sein sowie des kolossalen *Mahāprajñāpāramitāśāstra;* beide existieren nur in chinesischer Übertragung, die von dem großen Kumārajīva am Anfang des 5. Jahrhunderts geschaffen worden ist. Das zweite Werk ist sowohl wegen seines Umfangs als auch wegen seines Inhaltes eines der wichtigsten der ganzen buddhistischen Literatur und hinsichtlich des Reichtums und der Mannigfaltigkeit seines Beweismaterials dem *Mahāvibhāṣāśāstra* der Sarvāstivādin zu vergleichen. Dadurch, daß es das *Prajñapāramitāsūtra* Vers für Vers in 25000 Strophen kommentiert, gibt es uns sehr viele Aufschlüsse über die Legenden, Traditionen, Lehren, Sitten, Einrichtungen und die Literatur nicht nur des frühen Mahāyāna, sondern auch des alten Buddhismus, mit dem es noch in mancherlei Hinsicht in Zusammenhang steht (insbesondere mit dem der Sarvāstivādin). Es erscheint seltsam, daß ein Werk von solcher Wichtigkeit der Überlieferung ganz unbekannt war, die andererseits Nāgārjuna eine ganze Reihe von Werken zweiten Ranges, dazu noch oft apokryphe, zuschreibt. Deshalb glauben einige Gelehrte, z. B. Demiéville, es sei von einem oder mehreren anonymen Schülern des großen buddhistischen Denkers aus Kashmir verfaßt worden.

Das Schrifttum Āryadevas, des ersten Schülers des Nāgārjuna, besteht ausschließlich aus kurzen Abhandlungen, in denen er die Lehre der neuen Schule auslegt. Im *Catuḥśataka*, „Die vier Hundert“, das ins Chinesische und Tibetische übersetzt wurde und von dem man Fragmente in Sanskrit entdeckt hat, stellt er in vierhundert Strophen mit Hilfe der negativen Dialektik seines Meisters die Lehre der Mādhyamika von der Substantialitätslosigkeit dar. Demselben Gegenstand ist die *Akṣaraśatakavṛtti*, „Kommentar von hundert Worten“, gewidmet, welche auf Chinesisch und Tibetisch vorliegt und in der die Verse mit Prosaeinlagen vermischt sind. Das *Śatakaśāstra*, „Abhandlung der Hundert“, welches samt einem Prosakommentar eines unbekannten Schülers uns in chinesischer Übertragung und teils in Sanskrit erhalten ist, ist zwar der indischen und tibetischen Überlieferung unbekannt, aber die hundert Lieder, aus denen es sich zusammensetzt, haben einen großen Einfluß auf den Buddhismus des Fernen Ostens ausgeübt. In tibetischer Fassung sind erhalten: das sehr kurze *Hastavālaprakaraṇa*, „Werk, das man auf einem Haar der Hand (hält)“, die *Skhalitapramathanahetusiddhi*, „Erfolg der Argumente, die das Wankende niederwerfen“, und der *Jñānasārasamuccaya*, „Sammlung des Wesens der Erkenntnis“; die beiden letzteren sind auch nicht länger und fassen ebenfalls die Lehre der Mādhyamika zusammen.

Von Buddhapālita, dem Begründer der Schule der Prāsaṅgika, ist nur ein ziemlich langer Prosakommentar zu der *Mūlamadhyamakakārikā* von Nāgārjuna in tibetischer Übertragung auf uns gekommen. Besser erhalten sind die Werke von Bhavya, der die Schule der Svātantrika ins Leben rief, wenigstens in ihren tibetischen und chinesischen Übersetzungen. Sein *Prajñāpradīpa*, „Die Lampe der Weisheit“, ist ein üppiger Kommentar zu dem obengenannten

grundlegenden Werk des Nāgārjuna, in dem er die Thesen seines Rivalen Buddhapālita angreift. Die *Madhyamakahṛdayakārikā,* „Strophen, die den Kern der Madhyamaka-(Lehre) (enthalten)", stellt eine Zusammenfassung seiner Lehre dar, der er selbst einen langen Prosakommentar beifügte: die *Tarkajvālā,* „Flamme des Urteilens". Der *Madhyamakaratnapradīpa,* „Lampe des Schatzes der Madhyamaka", und der *Madhyamakārthasaṃgraha,* „Sammlung der Bedeutungen der Madhyamaka-(Lehre)", sind weitere Zusammenfassungen der Lehre Bhavyas; das zweite Werk ist sehr kurz. Die Chinesen haben seinen *Mahāyānahastamaṇi,* „Der Edelstein in der Hand des Großen Fahrzeuges", eine Prosaabhandlung in Dialogform, in der er die Angriffe seiner Gegner widerlegt, übersetzt.

Von Candrakīrti besitzen wir in der *Prasannapadā,* „Die mit den klaren Worten", einen langen Kommentar in Prosa zu der *Mūlamadhyamakakārikā;* dieses Sanskritwerk hat als eines der Meisterwerke der didaktischen Mahāyāna-Literatur zu gelten. Seine anderen Schriften sind nur in tibetischer Übersetzung erhalten; insbesondere ist zu nennen der *Madhyamakāvatāra,* „Das Herabkommen (oder übernatürliche Erscheinung der Lehre) der Madhyamaka", eine Zusammenfassung seiner Lehre in Versen, der er einen Kommentar *(bhāṣya),* einen Kommentar *(ṭīkā)* des *Catuḥśataka* von Āryadeva und eine grammatikalische Abhandlung in Versen, das *Samantabhadra,* „Das ringsum Gute", beigab.

Zwei sehr wichtige Werke von Śāntideva liegen auf Sanskrit vor: der *Bodhicaryāvatāra,* „Das Herabsteigen in die Laufbahn des Erwachens", und der *Śikṣāsamuccaya,* „Sammlung der Lehren". Das erstere beschreibt in religiös gefühlvollen Versen den langen und schwierigen Weg, auf dem die Bodhisattva zum Erwachen gelangen, nach dem sie durch die vollkommene Erkenntnis der Weltenleere zum Buddha werden. Dieses Werk ist berühmt sowohl um der Schönheit seiner poetischen Form willen als auch wegen der Tiefe der Gedanken; es wurde vielfach kommentiert; etwa zehn solcher Kommentare, die Prajñākaramati, Kalyāṇadeva, Vairocanarakṣita, Vibhūticandra usw. zugeschrieben werden, besitzen wir in tibetischer Übertragung. Der *Śikṣāsamuccaya,* ein umfangreiches Sammelwerk, in dem Śāntideva eine Reihe von Vorschriften *(śikṣā)* aufzählt, die die Bodhisattva befolgen müssen, um auf ihrem Wege voranzuschreiten, ist äußerst wertvoll, und zwar nicht nur wegen der darin dargelegten Ideen, sondern auch wegen der zahlreichen Bemerkungen über frühere Werke, auf die er sich beruft. Von dem *Sūtrasamuccaya,* „Sammlung der *Sūtra*", ist das Sanskrit-Original verlorengegangen; er besteht aus einer Reihe von Auszügen aus heiligen Mahāyāna-Texten; manche Traditionen schreiben ihn Nāgārjuna zu, dessen Verfasserschaft jedoch wenig wahrscheinlich ist.

Von Śāntirakṣita besitzen wir den *Tattvasaṃgraha,* „Die Sammlung der Wirklichkeiten". In diesem Sanskrit-Werk, das ihn als den Yogācāra nahestehend ausweist, greift er verschiedene seiner Auffassung entgegengesetzte Lehren an. Es wurde von seinem Schüler Kamalaśīla kommentiert. Śāntirakṣita ist weiter der Verfasser einiger in tibetischer Übersetzung erhaltener Abhandlungen, z. B. des *Madhyamakālaṃkāra,* „Die Zierde der Madhyamaka-(Lehre)"; sowohl die Strophen *(kārikā)* als auch die Erläuterung *(vṛtti)* stammen von ihm.

Der tibetische Kanon enthält noch zahlreiche andere Werke, die verschiedenen Mādhyamika-Autoren zweiten Ranges zugeschrieben werden; so Jayānanda, der einen Kommentar *(ṭīkā)* zu dem *Madhyamakāvatāra* von Candrakīrti verfaßte; *Jñānagarbha,* Urheber des *Satyadvayavibhaṅga,* „Klassifizierung nach den zwei Wahrheiten"; Kamalaśīla, von dem das *Tattvālokaprakaraṇa,* „Werk über das Schauen der Realität", stammt, aber auch der *Madhyamakāloka,* „Das Schauen der Madhyamaka-(Lehre)", die *Sarvadharmābhāvasiddhi,* „Der Beweis des Nichtbestehens aller Dinge", und vor allem der *Bhāvanākrama,* „Methode zur Bildung des Geistes", der eine gewisse Berühmtheit erlangte.

Das literarische Schaffen der Schule der Yogācāra steht weder dem Umfang noch dem Wert nach hinter dem der Mādhyamika zurück. Mehrere Werke werden dem geheimnisvollen Maitreyanātha zugeschrieben, welcher der Lehrer Asaṅgas und der eigentliche Begründer der Schule gewesen sein soll. Der *Abhisamayālaṃkāra,* „Zierde des klaren Begreifens", erläutert die Lehre des *Prajñāpāramitāsūtra* in 25 000 Strophen und verkörpert den Typus der darstellenden Abhandlungen *(upadeśaśāstra)* des Mahāyāna. Er liegt in Sanskrit vor wie auch sein von Haribhadra im 10. Jahrhundert verfaßter Kommentar, der *Abhisamayālaṃkārāloka,* „Blick auf die Zierde des klaren Begreifens". Die anderen Maitreyanātha zugeschriebenen Werke sollen, bestimmten Überlieferungen zufolge, von Asaṅga selbst verfaßt, jedoch vom Bodhisattva Maitreya inspiriert worden sein. Das wichtigste davon ist das umfangreiche *Yogācārabhūmiśāstra,* „Abhandlung über die Länder der Yogācāra"; dieses ist eines der größten Werke der buddhistischen Literatur und stellt die Summe der Yogācāra-Lehre dar, wie das ungefähr gleichlange *Prajñāpāramitāsūtraśāstra* diejenige der Mādhyamika-Lehre ist. Es wurde ins Chinesische und ins Tibetische übersetzt; in der Originalsprache gibt es nur Fragmente. Es ist in Prosa mit einigen Liedereinlagen abgefaßt und gliedert sich in fünf Teile oder Sammlungen *(saṃgraha):* 1. die siebzehn Länder *(bhūmi)* oder Stufen des Fortschreitens auf dem Erlösungswege mit Hilfe des Yoga; 2. die Zerlegung *(viniścaya)* des Sinnes von fünfzehn dieser Länder; 3. die Erklärung *(vivaraṇa)* der *Sūtra,* aus denen die Lehre der Yoga-Länder gezogen ist; 4. die Abteilungen *(paryāya),* die in diesen *Sūtra* enthalten sind; 5. die Gegenstände *(vastu)* des buddhistischen Kanons: *Sūtra, Vinaya* und *Abhidharma.* Die erste „Sammlung", bei weitem die längste, bildet den Hauptteil des Werkes, während die anderen nur Ergänzungen sind. Das Ganze erscheint als eine kunst-

volle Sammlung von Texten; mehrere davon sind schon am Anfang des 5. Jahrhunderts getrennt ins Chinesische übersetzt worden. Asaṅga hat daraus unter dem Titel *Āryaśāsanaprakaraṇa*, „Beweis der heiligen Lehre", eine Kurzform hergestellt. Davon gibt es zwei chinesische Übersetzungen, die auf zwei verschiedenen Rezensionen beruhen; die von Paramārtha stammt aus der Schule von Valabhī in Kathiavar, die von Hsüan-tsang aus der Schule von Nālandā in Bihar.

Von den anderen Werken, die bald Maitreyanātha, bald Asaṅga zugeschrieben werden, sind ferner zu nennen: der in Prosa gehaltene *Abhidharmasamuccaya*, „Sammlung des Abhidharma", von dem man einen Teil in Sanskrit aufgefunden hat und der in Form von Klassifizierungen und Bestimmungen – ein Vorgehen, das dem traditionellen Abhidharma eigen ist – die Lehre der Yogācāra darstellt; der in Sanskrit vorliegende *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, „Zierde der *Sūtra* des Mahāyāna", mit 21 Kapiteln von Liedern, die entsprechend der gut bekannten Art der buddhistischen Abhandlungen kommentiert werden; der *Madhyāntavibhaṅga*, „Unterscheidung zwischen der Mitte und den Extremen", eine kurze Abhandlung in didaktischen Versen *(kārikā)*, ist ebenfalls in Sanskrit erhalten.

Werke, welche die Überlieferung einstimmig Asaṅga zuspricht, sind seltener, aber um so wichtiger. Bei dem *Mahāyānasaṃgraha*, „Kompendium des Mahāyāna", welcher nur in tibetischen und chinesischen Übersetzungen auf uns gekommen ist, handelt es sich um eine in Prosa und Versen verfaßte Abhandlung, die die Lehre der Yogācāra klar erläutert. Weiter oben haben wir das *Āryaśāsanaprakaraṇa* erwähnt, welches das enorme *Yogācārabhūmiśāstra* zusammenfaßt. Genannt sei noch ein kurzer Kommentar, der im Fernen Osten eine gewisse Bedeutung erlangt hat: das *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*.

Noch geheimnisvoller als der jener Werke, die bald Asaṅga, bald Maitreyanātha zugeschrieben werden, ist der Ursprung einer ziemlich kurzen Schrift, von der eine chinesische und eine tibetische Übersetzung sowie Fragmente in Sanskrit sich erhalten haben. Die Chinesen geben als Verfasser Sthiramati oder Sāramati an und betiteln sie: „Abhandlung des wertvollen Geschlechtes des höchsten einzigen Fahrzeuges". Die Tibeter nennen sie das *Mahāyānottaratantra*, „Höchste Geheimlehre des Mahāyāna", und sind der Meinung, daß Maitreyanātha sie verfaßt und Asaṅga sie kommentiert habe. Das Sanskrit-Fragment trägt den Titel *Ratnagotravibhāgaśāstra*, „Abhandlung über die Unterscheidung des kostbaren Stammes". Während Obermiller, der den tibetischen Text übersetzt hat, der Ansicht ist, daß es sich um ein Yogācāra-Werk handelt und sogar die Hand Asaṅgas darin erkennen zu können glaubt, hat Tsukinowa, der die – von der tibetischen in erheblichem Maße abweichende – chinesische Übertragung untersucht hat, eine deutliche lehrmäßige Verwandtschaft mit bestimmten Werken von Sthiramati festgestellt, insbesondere hinsichtlich der Theorie des „Keimes des Tathāgata" *(tathāgatagarbha)*.

Johnston, der die Sanskrit-Fragmente herausgegeben hat, lehnt es ab, das Werk Asaṅga zuzuschreiben, sondern hält einen gewissen Sthiramati für den Verfasser, der vor dem Begründer der Yogācāra gelebt und der Schule der Mādhyamika angehört haben soll. Man sieht, diese Frage ist noch sehr umstritten[2].

Festeren Boden unter den Füßen haben wir bei der Beschäftigung mit dem literarischen Werk Vasubandhus, des Bruders (?) und unmittelbaren Schülers Asaṅgas. In seiner berühmten *Viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhi*, „Beweis des nichts als Vorstellung Sein in zwanzig (Strophen)", oder abgekürzt *Viṃśatikā*, „Die aus zwanzig (Strophen) Bestehende", faßt er in 20 Strophen samt den dazugehörigen Prosakommentaren die Lehre der Yogācāra zusammen und bekämpft er verschiedene gegnerische Ansichten. Es steht uns in Sanskrit und in chinesischer und tibetischer Übersetzung zur Verfügung; dasselbe ist der Fall bei der *Triṃśikā* oder *Triṃśatikā*, „Die aus dreißig Bestehende", die denselben Stoff in 30 didaktischen Liedern behandelt. Das *Karmasiddhiprakaraṇa*, „Erklärung des Beweises der Taten", ist eine kurze Prosaabhandlung; Lamotte, der es aus dem Chinesischen und Tibetischen übersetzt hat, hält es für ein Werk des Sautrāntika Vasubandhu, obwohl man es gewöhnlich zu den Abhandlungen des Mahāyāna zählt. Weiter stammen von ihm einige sehr kurze Lehr-Zusammenfassungen in Form von einfachen Aneinanderreihungen von Begriffsbestimmungen, z. B. das *Pañcaskandhaprakaraṇa*, „Erklärung der fünf Gruppen", das *Mahāyānaśatadharmaprakāśamukha*, „Der Mund, der die hundert Dinge des Mahāyāna offenbart", sowie viele Kommentare. Diese beziehen sich auf die Werke von Maitreyanātha und Asaṅga (der *Mahāyānasaṃgraha*, der *Madhyāntavibhaṅga*) und auf die anderen wichtigen *Sūtra* des Mahāyāna (die *Vajracchedikāprajñāpāramitā*, das *Saddharmapuṇḍarīka*, das *Daśabhūmika*, der *Sukhāvatīvyūha*, das *Gayāśīrṣa* usw.). Endlich schreibt man ihm eine ziemlich lange Abhandlung zu, die *Vyākhyāyukti*, „Anwendung der Kommentare", die nur in tibetischer Übertragung vorliegt.

Guṇamati hat nur wenige Werke hinterlassen, darunter einen wichtigen Kommentar zu der *Vyākhyāyukti* von Vasubandhu (in tibetischer Sprache erhalten) und das kurze *Lakṣaṇānusāraśāstra*, „Abhandlung über die Merkmale" (von seinem Schüler Paramārtha ins Chinesische übersetzt). Dieses letztere soll nur ein Auszug aus einem verlorengegangenen großen Kommentar sein, der dem *Abhidharmakośa* gewidmet und einst berühmt war. Manche Forscher leugnen – sehr wahrscheinlich zu Unrecht –, daß Guṇamati der Yogācāra-Lehrer dieses Namens gewesen ist und sehen in ihm einen gleichnamigen Verfasser der Sarvāstivādin-Schule oder jener der Sautrāntika. Diese Frage scheint mit dem Problem der Identität des Vasubandhu (Verfasser des

2 *E. Obermiller*, The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, Acta Orientalia, 9, Leiden 1931, S. 81–306; *E. H. Johnston*, The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, Journal of the Research Society, Bd. 36, 1. Teil, Patna 1950.

Abhidharmakośa) und des Vasubandhu (Verfasser der *Viṃśatikā*) in engem Zusammenhang zu stehen.

Vor derselben Frage stehen wir bei Sthiramati, dem Freunde und Mitschüler Guṇamatis, dem man einen umfangreichen Kommentar des *Abhidharmakośa* zuschreibt, der vollständig ins Tibetische und teilweise ins Chinesische übersetzt worden ist. Überhaupt hat sich ein großer Teil des Werkes dieses Lehrers der Yogācāra-Schule in chinesischen und tibetischen Übertragungen erhalten. Es besteht aus einer kurzen Abhandlung, dem *Mahāyānadharmadhātunirviśeṣa*, „Über die Nichtunterscheidung des Elements der Dinge nach dem Mahāyāna", und aus Kommentaren einerseits über Abhandlungen von Maitreyanātha, Asaṅga und Vasubandhu (wie den *Abhidharmasamuccaya*, den *Sūtrālaṃkāra*, den *Madhyāntavibhaṅga*, die *Triṃśikā* und das *Pañcaskandhaprakaraṇa)*, andererseits über *Sūtras* des Mahāyāna (z. B. das *Mahāratnakūṭa*). Ferner kommentierte er die *Madhyamakakārikā* von Nāgārjuna, das grundlegende Werk der Rivalen, d. h. der Mādhyamika.

Die meisten Werke, die Diṅnāga berühmt gemacht haben, beziehen sich auf die Logik. Es sind oft Abhandlungen von sehr geringem Umfang (in tibetischer und chinesischer Sprache erhalten): das *Nyāyamukha*, „Der Mund der Logik", der *Pramāṇasamuccaya*, „Sammlung der Prüfsteine", die *Ālambanaparīkṣā*, „Untersuchung der Gegenstände", der *Hetucakraḍamaru*, „Die Trommel des Ursachenkreises", das *Hastavālaprakaraṇa*, „Die Erklärung, (die man) auf einem Haar der Hand (hält)". Eine besonders kurze Abhandlung, der *Yogāvatāra*, „Das Herabsteigen in den Yoga", ist dreimal ins Tibetische übertragen worden; und ein kurzer Kommentar, der *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, „Der Sinn des Kügelchens (Kloßes) der Weisheitsvollkommenheit", liegt in Sanskrit, Chinesisch und Tibetisch vor. Endlich besitzen wir von ihm noch einen ziemlich wichtigen Kommentar in tibetischer Sprache zum *Abhidharmakośa*, der jenen von Guṇamati und Sthiramati an die Seite zu stellen ist.

Einem seiner Schüler, Saṃkarasvāmin, und nicht Diṅnāga selbst, muß man eine kurze Abhandlung über die Logik zusprechen, den *Nyāyapraveśa*, „Einführung in die Logik", der in Sanskrit, Tibetisch und Chinesisch erhalten ist und in China bei den Schülern von Hsüan-tsang berühmt genug war, um von zweien unter ihnen, K'uei-chi und Hui-chao, kommentiert zu werden.

Ein weiterer hervorragender Logiker war Dharmakīrti, ein entfernter Schüler Diṅnāgas. Man verdankt ihm insbesondere den sehr kurzen, aber wichtigen *Nyāyabindu*, „Logiktropfen", dessen Sanskrit-Text wir besitzen, und zwei längere Abhandlungen, das *Pramāṇavārttika*, „Erklärung der Prüfsteine", und den *Pramāṇaviniścaya*, „Entschluß zu den Prüfsteinen", die nur tibetisch erhalten sind. Der *Hetubindu*, „Urteilstropfen", die *Sambandhaparīkṣā*, „Studium der (logischen) Beziehungen" (in Sanskrit), und der *Vādanyāya*, „Logik der Streitfrage" (tibetisch), stellen kleine Werke dar, die bestimmte Punkte der Logik und der Diskussion erörtern.

Sein Schüler Dharmottara verfaßte einen umfangreichen Kommentar zum *Pramāṇaviniścaya* und einen kürzeren zum *Nyāyabindu*. Von ihm rühren ferner Abhandlungen wie die *Pramāṇaparīkṣā*, „Untersuchung der Prüfsteine", und die *Kṣaṇabhaṅgasiddhi*, „Beweis der sofortigen Zerstörung", her.

Das literarische Werk Dharmapālas, dessen Schüler Śīlabhadra in Nālandā der Lehrer des Hsüan-tsang war, ist fast vollständig verlorengegangen. Fragmente davon wurden in der *Vijñaptimātratāsiddhi*, „Beweis des Nichts-als-Erkenntnis" entdeckt, einem Sammelwerk des berühmten chinesischen Gelehrten und Pilgers, in dem die Lehre der Yogācāra im einzelnen dargestellt wird. Man verdankt ihm weiter einen Kommentar zum *Śatakaśāstra* von Āryadeva, einen anderen zu der *Viṃśatikā* von Vasubandhu und endlich einen zu der *Ālambanaparīkṣā* von Diṅnāga, alle in chinesischer Übertragung.

Es sind noch einige zweitrangige Yogācāra-Autoren anzuführen, von denen die meisten in sehr später Zeit gelebt haben; ihre Werke dürfen jedoch nicht beiseite gelassen werden, obwohl die meisten davon uns nur in tibetischer Übertragung überliefert sind. Asvabhāva ist der Verfasser eines längeren Kommentars zum *Mahāyānasūtrālaṃkāra* und eines viel kürzeren zum *Mahāyānasaṃgraha*. Jinamitra wird ein trotz seiner Länge leider unvollständiger Kommentar zu der *Yogācāryabhūmi* von Maitreyanātha oder Asaṅga zugeschrieben. Sāgaramegha griff denselben Stoff auf und führte ihn einem guten Ende zu. Jinaputra hat einen enormen Kommentar zum *Abhidharmasamuccaya* (den einige Quellen Rājaputra oder Yaśomitra zuweisen) verfaßt sowie ein anderes, sehr viel kürzeres Werk, das sich auf einen Teil der großen *Yogācāryabhūmi* bezieht, den *Bodhisattvabhūmiśīlaparivarta*, „Kapitel über die Tugend im Lande der Bodhisattva". Guṇaprabha, welcher der Lehrer jenes Königs Harṣavardhana gewesen sein soll, der Hsüan-tsang bei seinem Aufenthalt im indischen Gangesland so freundlich empfing, ist der Autor zweier Kommentare, von denen der eine dasselbe Kapitel behandelt und der andere die ganze *Bodhisattvabhūmi*. Er kommentiert ebenfalls das *Pañcaskandhaprakaraṇa* von Vasubandhu; auf breiterer Basis ahmte ihn darin Pṛthivībandhu nach. Auf Vinītadeva gehen zwei kleine Kommentare zurück, der eine bezieht sich auf die *Viṃśatikā*, der andere auf die *Triṃsikā* von Vasubandhu. Ratnākaraśānti erklärte in mehreren kleinen Werken den Sinn der Lehre der *Prajñāpāramitāsūtra* nach den Anschauungen der Yogācāra.

Die späteren Logiker zweiten Ranges haben ebenfalls ein umfangreiches literarisches Werk hinterlassen, das vor allem in den tibetischen Kanon aufgenommen wurde. Devendrabuddhi, Śākyabuddhi, Prajñākaragupta, Jina, Saṃkarānanda, Ravigupta und Yamāri verfaßten umfangreiche Kommentare zum *Pramāṇavārttika* von Dharmakīrti; dies beweist, in welchem Ansehen jenes Werk in den letzten Jahrhunderten des indischen Buddhismus gestanden haben muß. Der Kashmirer Jñānaśrībhadra kommentierte wie vor ihm Dharmottara den *Pramāṇaviniścaya* desselben Autors. Vinītadeva, den wir weiter

oben schon nannten, widmete Kommentare unterschiedlichen Umfangs der *Ālambanaparīkṣā* von Diṅnāga, dem *Hetubindu*, der *Saṃbandhaparīkṣā* und dem *Vādanyāya* von Dharmakīrti. Kalyāṇarakṣita schuf mehrere kleine Sammlungen didaktischer Lieder *(kārikā)* über die Logik, z. B. die *Sarvajña-siddhi*, „Vollziehung der Allweisheit", die *Bāhyārthasiddhi*, „Beweis der Bedeutung der äußerlichen (Welt)", und den *Anyāpohavicāra*, „Überlegung über das Anzweifeln anderer". Śaṃkarānanda, den man für einen zweiten Dharmakīrti hielt, werden außer einem Kommentar zur *Saṃbandhaparīkṣā* zwei kleine Fragen der Logik betreffende Abhandlungen zugeschrieben, die *Apohasiddhi*, „Der Erfolg des Anzweifelns", und die *Pratibandhasiddhi*, „Der Erfolg der Einwendungen".

Es wären in diesem Zusammenhang noch viele andere kleine *Sūtra*-Kommentare des Mahāyāna zu nennen, die zum größten Teil auf Nāgārjuna, Asaṅga und Vasubandhu zurückgeführt werden; die meisten sind jedoch in Wirklichkeit von anonym gebliebenen Schülern verfaßt worden. Darauf können wir hier nicht näher eingehen, wie wir auch von den unzähligen grammatikalischen, medizinischen und technischen Werken absehen müssen, die zwar von buddhistischen Autoren verfaßt wurden, aber ihren Gegenständen nach nicht in den Rahmen dieses Buches gehören.

3. *Die Lehre*[1]

Das Mahāyāna ist aus einem bestimmten Teil des alten Buddhismus hervorgegangen. Die näheren Umstände sind unklar, da, wie wir oben bereits bemerkten, der größte Teil der vor unserer Zeitrechnung entstandenen buddhistischen Literatur verlorengegangen ist. Es tritt jedoch als eine Reform, als eine Reaktion gegenüber den veralteten Formen dieser Religion in Erscheinung. Es nennt sich groß *(mahā)*, den alten Buddhismus hingegen nicht ohne Verachtung klein oder nieder *(hīna)*. Es behauptet, das tiefe Denken des Buddha zu repräsentieren, das auf esoterische Weise einigen dank ihrer Intelligenz auserwählten Schülern mitgeteilt wurde, während die alte Lehre seiner Ansicht nach nur eine vorbereitende war, die unter der breiten Masse, deren Verständnis begrenzt ist, verbreitet wurde. Diese Reform betrifft zwei Hauptpunkte: 1. an die Stelle des Ideals des Arhat, der sein persönliches Heil sucht und das Nirvāṇa anstrebt, ist das des Bodhisattva getreten, der sich für alle Wesen einsetzt und daher auf den Eintritt in das Nirvāṇa verzichtet; 2. das Mahāyāna verwirft oder verachtet den großartigen Bau des Abhidharma, dessen Elemente es mit Hilfe einer gewagten Dialektik zu vernichten sucht. In dem einen wie in dem andern Punkt will es sich über die alten Methoden und Lehren erheben und bemüht sich, deren Nichtigkeit und Leere zu zeigen.

Die Ersetzung des Ideals des Arhat durch das des Bodhisattva erfolgte im Zuge der wachsenden Verehrung des letzteren, die insbesondere durch Legenden nach Art der *Jātaka* gefördert wurde. Sie haben wahrscheinlich stark auf die Laien gewirkt. Diese hatten zweifelsohne eine besondere Vorliebe für diesen Helden, der, wenn er in Menschengestalt auftrat, ein Mensch ihres Standes war, sei es ein Prinz, ein Kaufmann, ein Bauer oder sogar ein Paria. Andererseits scheinen die Kulthandlungen, die eine wichtige Vorbedingung für die Entstehung einer solchen Einstellung ausmachen, fast ausschließlich den Laien zugestanden zu haben; jedenfalls war dies in der allerersten Zeit der Fall. In der Tat finden sich erst sehr spät, gegen das 1. Jahrhundert n. Chr., in gewissen *Vinayapiṭaka* Spuren eines Kultes[2]. Bestimmte dieser Handlungen, wie das Opfer in Gestalt von Tanz, Musik und Gesang, waren den Mönchen sogar verboten. Hatte nicht der Buddha selbst bei seinem Tode den *bhikṣu* empfohlen, seine Beerdigung den Laien zu überlassen und das eigene Handeln ausschließlich dem Heil zu widmen?

Die Gläubigen zogen es also von nun an vor, die lange und schwere Laufbahn des Bodhisattva einzuschlagen und in der Verwirklichung der zehn Vollkommenheiten *(pāramitā)* mit ihren Lieblingshelden zu wetteifern: Barmherzigkeit oder Gaben *(dāna)*, Sittlichkeit *(śīla)*, Geduld *(kṣānti)*, Energie *(vīrya)*, Meditation *(dhyāna)*, Weisheit *(prajñā)*, Fertigkeit in den Mitteln *(upāyakauśalya)*, Gelübde *(praṇidhāna)*, Kraft *(bala)* und Erkennen *(jñāna)*. Den besten Beweis für die große Bedeutung, die dem Bodhisattvakult unter den Laienanhängern eignete, aber auch für jene, die dem Bodhisattva als wir-

1 *M. Walleser*, Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 4 Bde., Heidelberg 1904–1927; *E. Frauwallner*, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1956; *D. T. Suzuki*, Outlines of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hīnayāna, London 1930; *H. Dayal*, The Bodhisattva doctrin in Buddhist Sanskrit Literature, London 1931; *P. Oltramare*, La théosophie bouddhique, Paris 1923, S. 266–325 und 379–422; *L. Renou* und *J. Filliozat*, L'Inde classique, Bd. 2, 565 bis 586; *R. Grousset*, Les philosophies indiennes, Paris 1931. Man kann auch die abendländischen Übersetzungen der großen Werke des Mahāyāna heranziehen, darunter: *M. Walleser*, Prajñāpāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis, Göttingen 1914; *J. Rahder*, Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi, Paris 1926; *E. Lamotte*, Saṃdhinirmocanasūtra, Louvain 1935; *D. T. Suzuki*, The Laṅkāvatāra Sūtra, London 1932; Studies in the Laṅkāvatārasūtra, London 1930; *M. Walleser*, Die Mittlere Lehre (Mādhyamikaśāstra) des Nāgārjuna, 2 Bde. (nach der tibetischen und der chinesischen Übertragung), Heidelberg 1912; *E. Lamotte*, Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra), Louvain 1944–1949; *G. Tucci*, Le Cento Strofe (Śataśāstra von Āryadeva), Rom 1925; *J. W. de Jong*, Cinq chapitres de la Prasannapadā, Paris 1949; *L. de La Vallée Poussin*, Bodhicaryāvatāra, Paris 1907; deutsche Übersetzung Paderborn 1923; *S. Lévi*, Asaṅga-Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra, Paris 1907 und 1911; *E. Lamotte*, La Somme du grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha), 2 Bde., Louvain 1938–1939; *L. de La Vallée Poussin*, Vijñaptimātratāsiddhi, la Siddhi de Hiuan-tsang traduite et annotée, 3 Bde., Paris 1928–1948; *J. May*, Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti, Paris 1959.

2 Vgl. *A. Bareau*, La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapiṭaka. BEFEO, Bd. L, Heft 2, S. 229–274.

kungsvollem Vorbild zukam, liefern die zahlreichen Basreliefs, welche die *stūpa* aus der Zeit vor unserer Zeitrechnung zieren (*stūpa* von Sāñchī, von Bhārhut, von Amarāvatī). Hier werden Szenen der *Jātaka* dargestellt, welche diese verschiedenen Vollkommenheiten illustrieren. Zwei davon wurden besonders bewundert: die Barmherzigkeit und die Weisheit, und zwar bei den einfachen Leuten die erste noch mehr als die zweite. Für sie war der Bodhisattva vor allem ein Held der Barmherzigkeit, und sehr bald stellte man an den Anfang seiner Laufbahn ein von dieser Tugend ganz durchdrungenes Gelübde, durch das er sich bereiterklärte, alle Wesen zu retten und auf die höchste Glückseligkeit des Nirvāṇa zu verzichten, solange noch ein Wesen auf dem Leidensweg der Wiedergeburten umherirrt. Dieses höchste Opfer, diese erhabene Barmherzigkeit hatte zur Folge, daß die Erlösung des Helden bis ans Ende der Zeiten aufgeschoben wurde. Damit ging auch der Blick auf die Erlösung überhaupt verloren oder diese büßte an Bedeutung ein.

Wenn der Bodhisattva auf diese Weise für die Masse der Gläubigen zu einem Gegenstand der Bewunderung und der Verehrung wurde – einer Verehrung, die der *bhakti* ähnlich war, die zur selben Zeit in den hinduistischen Kreisen aufkam und den Menschen mit seinem Gott verband –, so erschöpfte sich seine Bedeutung doch nicht darin, nur ein nachzuahmendes Vorbild zu sein, vielmehr wurde er für die sachlicher denkenden Gelehrten, für jene, die einst den Abhidharma zusammenstellten, zum Objekt intellektueller Spekulation. In derselben Weise, wie sie in den vorhergehenden Jahrhunderten die verschiedenen Arten von Heiligen definiert hatten, die Srotaāpanna, die Arhat und andere, sowie die einzelnen Merkmale ihrer Laufbahnen, die durchschrittenen Stufen und überwundenen Hindernisse auf dem Wege zur Erlösung, so befleißigten sie sich nun, die Laufbahn der Bodhisattva und deren Eigenschaften eingehend zu charakterisieren. Hervorzuheben ist, daß diese Laufbahn und diese Eigenschaften der Bodhisattva schon in bestimmten Werken des alten Buddhismus umschrieben worden waren; sie waren sogar im *Mahāvastu* der Lokottaravādin in ihren Einzelheiten bestimmt worden, aber dieses Werk ist ziemlich später Herkunft und hat vielleicht bereits unter dem Einfluß des Mahāyāna gestanden.

Die in zahlreichen früheren Existenzen angesammelten Verdienste verleihen dem zukünftigen Bodhisattva einen „Stamm" (*gotra*), der von den Keimen (*bīja*) der Tugenden gebildet wird, die seinem Zustand eigen sind[3]. Zuerst findet sich bei ihm die Neigung zum Gesetz (*dharmādhimukti*), die ihn vor-

[3] Für das wichtige, aber sehr verwickelte Problem der Laufbahn der Bodhisattva, deren Quellen ebenso zahlreich wie ungenau sind, kann man u. a. zu Rate ziehen: *J. Rahder*, Daśabhumikasūtra et Bodhisattvabhūmi, Paris 1926; *R. Schmidt*, Bodhicaryāvatāra (deutsche Übersetzung), Paderborn 1923; *S. Lévi*, Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra, Paris 1907 und 1911; *P. Oltramare*, La Théosophie bouddhique, Paris 1923, S. 379–422; *La Vallée Poussin*, Vijñaptimātratāsiddhi, Bd. 2, Paris 1929, S. 721–742.

bestimmt, an die buddhistische Lehre zu glauben, wenn sie ihm vorgetragen wird. Damit wird er ein „Anfänger" (*ādikarmika*). Später kommt es zur „Entstehung des Gedankens des Erwachens" (*bodhicittotpāda*), der seinen Ausdruck in dem zweifachen Wunsch findet, selber das Erwachen zu erlangen und alle Wesen durch die Hinführung zum Nirvāṇa zu erlösen. Dieser Gedanke läutert sein Herz und verwandelt den „Anfänger" in einen wirklichen Bodhisattva. Noch später muß er das „Gelübde" (*praṇidhāna, praṇidhi*) ablegen, um das durch den vorhergehenden Wunsch bestimmte doppelte Ziel zu erreichen. Diese feierliche Verpflichtung kann in verschiedener Form erfolgen. Er spricht sie vor einem älteren Bodhisattva oder vor einem Buddha aus. Auf seiten dessen, der sie eingeht, setzt sie einen ausgeprägten Willen und hohe Tugenden als Frucht unzähliger Verdienste voraus. Um sein Ziel des universalen Heils zu verwirklichen, kann der Bodhisattva die Übertragung (*pariṇāmanā*) der aus seinen guten Taten hervorgegangenen Verdienste auf die anderen Wesen bewirken; dies setzt eine übernatürliche Veränderung des vom alten Buddhismus gelehrten unumstößlichen Gesetzes vom Reifen der Taten voraus. Der Bodhisattva übt die geistige Schöpfung (*bhāvanā*), eine vertiefte Meditation, lehrt das Gesetz, widmet dem Buddha einen ständigen Kult und strebt den zehn oben aufgezählten Vollkommenheiten (*pāramitā*) nach. Die sechs ersten davon sind die ältesten in den Texten aufgeführten, die vier anderen scheinen später hinzugefügt worden zu sein, um den Parallelismus zu wahren. Demnach entsprechen die zehn „Vollkommenheiten" den zehn „Ländern" (*bhūmi*) oder Stufen der Laufbahn. Sie werden in der Reihenfolge aufgezählt, in der sie auftreten, d. h. die Barmherzigkeit ist die erste, die beim Bodhisattva in Erscheinung tritt, diese bewirkt die Sittlichkeit usw. In den etwas späteren Werken, z. B. in denen der Yogācāra, liegen die Dinge so, daß die sechs ersten Vollkommenheiten vor allem in den sechs ersten Ländern geübt werden, um gegen die hindernden Ursachen anzukämpfen, während die vier anderen ins Werk gesetzt werden, um auf dem Erlösungswege voranzukommen. Bemerkenswert ist, daß fünf der sechs ersten Vollkommenheiten dem alten Buddhismus und dem Mahāyāna gemeinsam sind.

Die zehn „Länder" (*bhūmi*) oder Stufen, welche die Laufbahn des Bodhisattva ausmachen und die dieser in einer sehr langen Zeit durchläuft, die sich auf mehrere kosmische Zeitalter (*kalpa*) erstreckt, sind: 1. das glückliche Land (*pramuditā*), in dem er die Leere (*śūnyatā*) aller Dinge begreift und die Vollkommenheit des Gebens (*dāna*) pflegt; 2. das unbefleckte (Land) (*vimalā*), in welchem er die Unzerstörbarkeit (*avipraṇāśa*) der Taten einsieht und die Vollkommenheit der Sittlichkeit (*śīla*) übt; 3. das glänzende (Land) (*prabhākarī*), in welchem er, in Betrachtung verweilend, unter den Göttern der Welt der Begierde (*kāmadhātu*) wiedergeboren wird und die Vollkommenheit der Geduld (*kṣānti*) an den Tag legt; 4. das strahlende (Land) (*arciṣmatī*), wo er die siebenunddreißig Flügel des Erwachens (*bodhipakṣika*) erreicht und die

Vollkommenheit der Energie *(vīrya)* verwirklicht; 5. das unbezwingbare (Land) *(sudurjayā)*, in welchem der Bodhisattva das Reifen der Wesen bewirkt, indem er Abhandlungen verfaßt, ohne Befleckung *(saṃkleśa)* zu erleiden, den tiefen Sinn der vier Wahrheiten *(satya)* erschaut und ihm die Vollkommenheit der Meditation *(dhyāna)* zuteil wird; 6. das (Land), welches mit zugewandtem Gesicht gegenübersteht *(abhimukhī)*, in dem er das abhängige Entstehen *(pratītyasamutpāda)* erkennt und die Vollkommenheit der Weisheit *(prajñā)* übt; 7. das weitgehende (Land) *(duraṃgamā)*, in dem er das Zeichenlose *(animitta)* erreicht, d. h. die absolute Realität, und die Vollkommenheit der Fertigkeit in den Mitteln *(upāyakauśalya)* besitzt; 8. das unbewegliche (Land) *(acalā)*, in dem er gleichmütig verweilt, sein künftiges „Feld" des Buddha *(buddhakṣetra)* reinigt und über die Vollkommenheit der Kraft *(bala)* verfügt; 9. das (Land) der guten Intelligenz *(sādhumatī)*, in welchem er das Reifen der Wesen dank seiner Beherrschung der vier analytischen *(pratisaṃvid)* Erkenntnisse zu Ende führt und die Vollkommenheit des Gelübdes *(praṇidhāna)* in die Tat umsetzt; 10. die Wolke des Gesetzes *(dharmameghā)*, in der er die Vollkommenheit der Erkenntnis *(jñāna)* erreicht, nachdem er alle Hindernisse überwunden hat. Ihm werden dann das Erwachen und die Weihe *(abhiṣeka)* des Buddha zuteil und er geht in das „Land des Buddha" ein.

Angesichts der Länge der Laufbahn der Bodhisattva ergibt sich die Notwendigkeit mehrerer derartiger Barmherzigkeitshelden. Deren heroische Taten übersteigen dermaßen die Fähigkeiten der Durchschnittsmenschen, daß sie für die Mehrzahl ihrer Anhänger eher Retter sind, die man um Hilfe anflehen kann, als nachzuahmende Vorbilder.

Die wichtigsten dieser Bodhisattva sind Maitreya, Avalokiteśvara und Mañjuśrī.

Maitreya ist der nächste Buddha, der unmittelbare Nachfolger Śākyamunis; als solcher war er schon im alten Buddhismus bekannt; dieser läßt ihn im Himmel der Tuṣita-Götter verweilen, wo er die günstige Zeit seiner Wiederverkörperung in dieser Welt abwartet. Wie sein Name besagt, besitzt er die Liebe *(maitrī)*, die ausgesprochene Tugend der Bodhisattva. Man hat ihn mit Mithra vergleichen wollen und an einen iranischen Ursprung gedacht, aber diese Vermutung findet heutzutage nur mehr wenig Glauben.

Avalokiteśvara ist der berühmteste dieser Helden. Sein Name wurde sehr verschieden ausgelegt, auch heute ist man sich in dieser Hinsicht noch nicht einig: „Herr, der von oben herabschaut" (Burnouf), von Amitābha „regierter Herr" (Mus), „leuchtender Herr" (de Mallmann), „sichtbarer Herr" (Kern) usw. Er wird auch noch Lokeśvara, „Herr der Welt", genannt. Er ist im alten Buddhismus unbekannt. Wir haben in ihm jedoch eine im Vergleich zu Maitreya übernatürlichere Gestalt vor uns. Wie wir noch sehen werden, steht er mit dem Buddha Amitābha in Zusammenhang. Man hat auch bei ihm, seiner leuchtenden Erscheinung wegen, nach einem iranischen Ursprung gesucht.

In Wirklichkeit besitzt er die Züge mehrerer großer indischer Götter wie Brahmā, Śiva, Viṣṇu, Sanatkumāra. Er ist der Retter, der in verschiedenen Gefahren wie Seenot, Brand, Blutbad, Krankheit usw. angerufen wird; er schützt die Wesen vor Leidenschaften und verschafft den unfruchtbaren Frauen Kinder. Um sein Rettungswerk zu vollbringen, kann er unter den verschiedensten Gestalten erscheinen. Er weilt auf dem mythischen Berg Potalaka und wird als Jüngling dargestellt, der einen Lotus in der Hand hält, daher sein anderer Name Padmapāṇi.

Mañjuśrī, „Dessen Schönheit reizend ist", oder Mañjughoṣa, „Dessen Stimme lieblich ist", ist ebenfalls ein übernatürliches Wesen. Er steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Buddha Akṣobhya und ist wie Avalokiteśvara auf den Gott Sanatkumāra zurückzuführen. Demgemäß trägt er eine fünfspitzige Tiara und hat er die Gestalt eines Jünglings *(kumārabhūta)*. Als „Herr oder König des Wortes" *(vāgīśvara, vādirājan)* hält er ein Buch oder das Schwert der Weisheit in der Hand und ist der Schutzpatron der Gelehrten, insbesondere der Grammatiker und der Lehrer des Gesetzes. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts taucht eine Legende auf, nach welcher er aus China gekommen wäre, wo er in der Tat sehr bekannt wurde. Das Zentrum seines Kultus war Wu-t'ai-shan, der fünfspitzige Berg, dessen Name an seine fünfspitzige Tiara erinnert. Er galt ferner als Begründer des Reiches Nepal.

Die anderen Bodhisattva sind weniger wichtig. Samantabhadra, der „Ganz Gute", Mahāsthāmaprāpta, „Der eine große Macht erhalten hat", Vajrapāṇi, „Der den Blitz in der Hand hält", eine Erscheinungsform Indras, der ziemlich spät zum Bodhisattva erhoben wurde, Kṣitigarbha, „Der die Erde als Gebärmutter hat", sind die bekanntesten; ihr Kultus hat sich später im Fernen Osten entfaltet.

Der Geist der Spekulation, der sich mit dem Wesen und der Laufbahn der Bodhisattva beschäftigte, konnte nicht umhin, sich auch mit dem Endziel dieser Laufbahn zu befassen: dem Stand des Buddha. Wie schon bemerkt, scheint die Buddhologie des Mahāyāna von den Anschauungen der Mahāsāṅghika über die überweltliche Natur der Buddha unmittelbar abhängig zu sein. Einerseits hatte die alte Konzeption eines praktisch unendlichen Raumes, der von einer unendlichen Zahl von Welten erfüllt ist, zur Folge, daß die Zahl der Erlöser vervielfacht werden mußte, weil die Wesen, die diese Welten bewohnen, ihrer dringend bedurften. Das Mahāyāna nahm daher – wie die Mahāsāṅghika – an, daß im unbegrenzten Universum mehrere Buddha zugleich existieren, die ohne Unterlaß bestrebt sind, die Menschen den Weg der Erlösung zu lehren. Unter bestimmten außergewöhnlichen Umständen, die in ihren Einzelheiten in den *Sūtra* des „Großen Fahrzeuges" dargelegt werden, erscheinen alle diese Buddha den begeisterten Wesen des Diesseits. Andererseits betont das Mahāyāna – wie die Mahāsāṅghika – den übermenschlichen und übernatürlichen Charakter dieser Buddha und läßt die allzu menschliche Gestalt des historischen

Śākyamuni immer mehr in Vergessenheit geraten. Für das Mahāyāna sind die Buddha überweltliche *(lokottara)* Wesen, körperlich wie geistig absolut rein; ihnen eignet ewiges Leben und unendliche Macht; von der Vorstellung, die die Menschen von ihnen hegen, sind sie ganz verschieden. Diese Vorstellung ist nichts anderes als ein auf magische Weise zustandekommender Geist, der unter sie gesandt wird, um sie zum Heil zu führen.

Unter Aufnahme zahlreicher Ideen und Legenden des alten Buddhismus kristallisiert sich diese Auffassung langsam zu der Lehre der drei Körper *(trikāya)* des Buddha, die erst im Werk Asaṅgas endgültig ausgebildet zu sein scheint[4]. Diese drei Körper sind: der Körper des Gesetzes *(dharmakāya)*, der Körper des Genießens *(saṃbhogakāya)* und der Körper der magischen Schöpfung *(nirmāṇakāya)*. Der *dharmakāya* ist zugleich das Gesetz, die ewige Lehre, die von den Buddha gepredigt wird, der geistige Körper der Buddha, deren eigene Natur und die absolute Realität, mit der sie zusammenfällt. Demnach ist der Körper des Gesetzes transzendent und absolut, ewig und unendlich, wie das Wesen der Dinge selbst. Die Unbestimmtheit des Wortes *dharma*, das Gesetz, Lehre, Ding, Phänomen, Idee im buddhistischen Sprachgebrauch bedeuten kann, stand wunderbar in Einklang mit der Grundanschauung, nach welcher die Natur der Buddha mit dem Wesen ihrer Lehre und der letzten Realität identisch war; diese stellen die drei Seiten der absoluten Wahrheit dar. Wie Christus identifizierte sich der Buddha mit dem Absoluten, dem Universalen, und wurde gewissermaßen Gott. Zu beachten ist jedoch, daß dieses Absolute keine Person war wie im Christentum und in so vielen anderen Religionen, sondern ein überpersönliches Wesen, das dem *Brahman* der *Upaniṣaden* und des davon abgeleiteten Vedānta Śaṅkaras ähnlich ist. – Der *saṃbhogakāya* oder Körper des Genießens meint die berühmte Gestalt mit den zweiunddreißig Zeichen und den achtzig untergeordneten Zeichen, in der die Buddha nur den Bodhisattva erscheinen. Ewig und transzendent wie der *dharmakāya*, ist er die Frucht der unzähligen guten Taten, welche die Buddha in ihren früheren Existenzen vollbracht haben. Er bedeutet Genießen nicht nur für sie selbst, sondern auch für die Bodhisattva, die ihn schauen dürfen. Daher wird manchmal zwischen einem „für sich zu genießenden Körper" *(svasaṃbhogakāya)* und einem „für andere zu genießenden Körper" *(parasaṃbhogakāya)* unterschieden. – Der *nirmāṇakāya* ist das Phantom, unter dem die Buddha den Menschen erscheinen; er ist ihnen materiell ähnlich, lebt nur einige Jahre und ist gewissermaßen nur das Werkzeug, mit welchem die transzendenten, allein wirklichen Buddha die Menschen den Weg der Erlösung lehren und sie zum Heil führen. – Eine wichtige Theorie, die in gewisser Weise mit der Lehre der drei Körper verknüpft ist, ist die vom

4 Siehe hauptsächlich *La Vallée Poussin*, Vijñaptimātratāsiddhi, Bd. 2, Paris 1929, S. 762–813; *Hōbōgirin*, Heft 2, Tokyo 1930, S. 174–185.

„Keim des Tathāgata" *(tathāgatagarbha)*. Sie besagt: Wenn das tiefe Wesen der Buddha mit der letzten und universalen Realität zusammenfällt, so besitzen alle Wesen, da sie an ihr teilhaben, in sich selbst den Keim ihres zukünftigen Zustandes als Buddha, also ihrer Erlösung[5]. Dadurch bestätigt sich theoretisch und rational der Glaube, daß alle Wesen, von der unermeßlichen Barmherzigkeit der Bodhisattva und der unendlichen Weisheit der Lehre der Buddha geleitet, zum Heil bestimmt sind.

Die volkstümliche Verehrung konnte sich nicht auf die Bodhisattva beschränken, sondern wandte sich auch den Buddha, diesen noch anziehenderen Wesen, zu. Diese Verehrung galt jedoch nicht wie im alten Buddhismus dem historischen Buddha, dessen Überreste die berühmten *stūpa* bewahrten, oder gewissen seiner legendären Vorgänger: Kāśyapa, Konakamuni usw., denen ebenfalls Heiligtümer geweiht waren, sondern neuen Buddha, deren Namen zum ersten Male kurze Zeit nach dem Anfang unserer Zeitrechnung auftreten, vor allem Amitābha, Akṣobhya, Bhaiṣajyaguru. Diese zeichnen sich dadurch aus – und dies ist eigenartig in Anbetracht des Kultes, der ihnen gewidmet wird –, daß sie außerhalb unserer Welt wirken, in mythischen Gefilden, in denen wiedergeboren zu werden die Gläubigen eifrig begehren, um die Wohltaten ihrer Lehre und ihrer Gegenwart zu genießen.

Amitābha, „Dessen Glanz unendlich ist", auch Amitāyus, „Dessen Lebensdauer unermeßlich ist", genannt, ist der volkstümlichste von allen[6]. Wie bei vielen dieser legendären Helden des Mahāyāna hat man an iranischen Ursprung gedacht, und zwar seiner glänzenden Gestalt und seiner Ewigkeit wegen; es gibt jedoch auch frühere rein indische und sogar buddhistische Beispiele dieser Art. Viele Schriften, von denen die ältesten im 2. Jahrhundert n. Chr. ins Chinesische übersetzt wurden, sind ihm gewidmet. Als er der Mönch Dharmakāra war, tat er das Gelübde, Buddha zu werden und dann in den Besitz eines wunderbaren Landes zu gelangen, in dem seine angesammelten Verdienste erlauben würden, den darin Lebenden bis zu ihrem Eingang in das Nirvāṇa ein volles Glück zu gewähren. Dieses Land, Sukhāvatī, „das Glückliche", genannt, wird in den Amitābha gewidmeten *Sūtra* ausführlich beschrieben. Es liegt im Westen, ungeheuer weit entfernt, und ist von Licht überflutet und voll der sieben Kostbarkeiten, wunderbaren Blumen, schönen Bäumen, in denen die Vögel angenehm singen, mit klaren Seen, in deren Lotusblumen alle Wesen spontan in menschlicher Gestalt und männlichen Geschlechts geboren werden. Wie man seit langem weiß, diente in der Hauptsache Kusavatī, die Stadt des legendären und im Pāli-Kanon gut bekannten Königs Mahāsudassana, als Vorbild für die Beschreibung des Sukhāvatī-Landes. Die Bewohner sind unsterblich. Ihr höchstes Glück ist das Vernehmen der Lehre, die

5 Siehe u. a. *La Vallée Poussin*, Vijñaptimātratāsiddhi, S. 743–761 und hauptsächlich S. 754–757.
6 Siehe hauptsächlich *Hōbōgirin*, Heft 1, Tokyo 1929, S. 24–30.

Amitābha selbst, der im Zentrum des Landes wohnt und von zwei Bodhisattva, Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta umgeben ist, verkündet.

Die Amitābha-Verehrung bedeutet einen sehr wichtigen Wendepunkt in der Entwicklung des Buddhismus. In der Tat braucht man nicht Barmherzigkeit, Geduld und Weisheit während Millionen Existenzen zu üben und sich dadurch einen ungeheuren Schatz von Verdiensten anzusammeln, um in Sukhāvatī wiedergeboren zu werden und zur Höhe des Bodhisattva zu gelangen, der sicher sein kann, ins Nirvāṇa einzugehen, ohne nach einer unendlichen Existenz in vollem Glück noch einmal wiedergeboren zu werden. Es genügt, allein den Namen Amitābha gehört und manchmal an ihn gedacht zu haben, um zu erreichen, daß dieser zur Stunde des Todes selbst kommt, um seine Getreuen zu holen und in sein Paradies zu führen. Anstelle des langen und schwierigen Weges der guten Taten bietet sich plötzlich der leichte und rasche Weg des Glaubens an. Dieser ist dem Geist des Buddhismus völlig fremd und rührt wahrscheinlich von der hinduistischen Frömmigkeit *(bhakti)* her, die sich am Anfang unserer Zeitrechnung herausbildete. Das ist übrigens nur ein Anfang, denn später genügt es – selbst für den eingefleischten Verbrecher – den Namen Amitābha zufällig ausgesprochen zu haben, um im Sukhāvatī-Land wiedergeboren zu werden. Von diesem Augenblick an hat sich die Frömmigkeit in Magie verwandelt. Der Kult des Amitābha stellt also das Eindringen einer ganz anderen Religion in den Buddhismus dar. Dem historischen Buddha wird ein rein legendärer Buddha untergeschoben, der Sonnengottheiten entliehene Züge aufweist. Das Nirvāṇa, eine transzendente und unaussprechliche Glückseligkeit jenseits von Tod und Leben, wird durch das Verweilen an einem Ort voller sinnlicher Genüsse ersetzt, nur daß die gewöhnlichsten ausgeschaltet sind. Der lange und harte Weg der guten Taten wird durch den unendlich viel leichteren und schnelleren Weg der Frömmigkeit und des Glaubens verdrängt. Eine Religion, die Übermenschen, Helden, Asketen und Denkern zugleich zugedacht war, wird unterwandert von einer Religion für die energie-, moral- und intelligenzlose Masse. Der Umschwung ist tiefeinschneidend, aber erklärlich; denn der traditionelle Buddhismus war der erdrückenden Mehrzahl seiner Anhänger unangemessen.

Die anderen Buddha sind nur ein schwacher Abglanz von Amitābha. Akṣobhya, „Der Unerschütterliche", weilt im Zentrum des östlichen Paradieses, das Abhirati, „Höherer Genuß", heißt. Er verkörpert den Zustand Śākyamunis, der unter Māras Ansturm unerschütterlich bleibt. Die Erde ist sein Symbol; dies bezeugen sein Name sowie die Haltung, in der man ihn darstellt. Bhaiṣajyaguru, „Der Lehrer der Heilmittel", herrscht ebenfalls im Paradies des Ostens, welches das Gegenstück zum Sukhāvatī-Land Amitābhas ist, und tritt manchmal an die Stelle von Akṣobhya. Er leistete das Gelübde, alles Leid allein dadurch zu heilen, daß die Menschen seinen Namen vernehmen; das erinnert auch an das Gelübde Amitābhas. Wenn er einem Arzt verglichen

wird, der die Wesen durch seine Lehre rettet, erscheint er als die Personifizierung einer der Eigenschaften, die im alten Buddhismus Śākyamuni zugeschrieben werden. Die anderen Buddha der *Sūtra* des Mahāyāna kommen nur dem Namen nach vor, und die ihnen beigelegten seltenen Eigenschaften sind nur Entlehnungen und ermangeln jeglicher Originalität.

Neben diesen Buddha und Bodhisattva treten im Gefolge von Göttern wie Brahmā, Indra usw., die diese schon in den Legenden des alten Buddhismus begleiteten, zu Beginn des 7. Jahrhunderts verschiedene Göttinnen auf. Einige davon sind nur die Personifizierung bestimmter Tugenden, wie die Prajñāpāramitā. Der Ursprung anderer, die etwas später im buddhistischen Tantrismus eine Rolle spielen sollten, ist viel unklarer. Dies gilt insbesondere für die verschiedenen Tārā; dieser Name bedeutet zugleich „Stern" und „Welche hinüberführt", d. h. „Retterin".

Preisen diese zahlreichen Gestalten, deren glänzender Charakter uns nicht über ihr im Grunde unbestimmtes Wesen hinwegtäuschen darf, die Tugend der Barmherzigkeit und des Mitleidens, so wird in vielen *Sūtra* eine andere Vollkommenheit gelobt: die Weisheit *(prajñā)*. Wir dürfen nicht vergessen, daß eine äußerst wichtige Gruppe einschlägiger Werke, wahrscheinlich sogar die älteste, ihren Namen trägt: Prajñāpāramitā. Das entscheidende Moment dieser Vollkommenheit der Weisheit besteht in dem Verstehen des Lehrsatzes von der Leere *(śūnyatā)*. Der ursprüngliche Buddhismus hatte erkannt, daß alle zusammengesetzten Dinge *(saṃskṛta)* leer *(śūnya)*, unbeständig *(anitya)*, unpersönlich *(anātman)* und voller Leiden *(duḥkha)* sind, aber diese Leere war nur eine solche vom „Selbst" *(ātman)* oder von der Person *(pudgala)*. Beim Mahāyāna sind die Dinge nicht nur leer vom Selbst und von der Person, sondern außerdem leer von „Dingen" *(dharma)*, d. h. leer von eigener Natur *(svabhāva)*. Um ein klassisches Bild des Mahāyāna zu gebrauchen: der alte Buddhismus verglich die Dinge leeren Gefäßen, während das Mahāyāna selbst die Existenz dieser Gefäße leugnet und auf diese Weise zu einer totalen Substantialitätslosigkeit gelangt: alles ist leer, alles löst sich in der universalen Leere auf. Es ist zu bedenken, daß diese neue Anschauung für die buddhistische Doktrin keine totale Umwälzung bedeutete; sie verdeutlichte und systematisierte nur eine sehr alte und feststehende Tendenz, die schon lange in den Begriffen der Unbeständigkeit, der Augenblicklichkeit und der Unpersönlichkeit ihren Ausdruck gefunden hatte. Aber obwohl diese Tendenz für den alten Buddhismus in seiner Orthodoxie bestimmend gewesen war, hatte sie, wie es scheint, sich nie so deutlich zur Geltung bringen können. Angesichts der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der alten ontologischen Ansichten versteht es sich von selbst, daß sie auf den Widerspruch anderer Auffassungen gestoßen ist. Die Anschauung von der universalen Leere spricht sich vielleicht nirgends besser aus als in dem schönen und berühmten letzten Lied des *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra:* „Wie die Sterne, ein Irrsehen, eine Lampe, eine Illusion,

ein Tautropfen, ein Wassertropfen, ein Traum, ein Blitz, eine Wolke, so muß gesehen werden, was zusammengesetzt ist." Man darf jedoch nicht, wie es im Abendland öfter geschehen ist, nur einen reinen Nihilismus in der Konzeption der Leere erblicken. Sind die Dinge ihrer eigenen Natur *(svabhāva)* beraubt, so folgt daraus keineswegs, daß sie nicht existieren; sie sind, jedoch nur als bloße Erscheinungen. Zwischen der buddhistischen Doktrin von der Leere und der hinduistischen Lehre von der universalen Illusion *(māyā)*, die um die gleiche Zeit entstand und der eine so große Entwicklung im Vedānta des Śaṅkara beschieden war, scheinen Beziehungen zu bestehen, die freilich schwer näher zu bestimmen sind. In der einen wie der anderen sind die Wesen ein Spiel der illusorischen Erscheinung der Dinge, und sie können sich davon nur erlösen, indem sie endlich die Realität im Ganzen erfassen, d. h. die unbegreifliche *(acintya)* und unaussprechliche *(anabhilāpya)* Realität, weil diese alle Vielheit, alle Dualität transzendiert, insbesondere die der Gedanken und der Worte[7].

Man stellt mittels einer veränderlichen Zahl von Begriffen Listen von „Leeren" auf, die das immer wiederkehrende Leitmotiv der großen *Prajñāpāramitāsūtra* bilden. Nicht wenige dieser Aufstellungen sind dieselben, die in Werken des alten Buddhismus überliefert sind und zu sehr verschiedenen Sekten gehören; der *Śāriputrābhidharma* enthält sechs Begriffe (T.S. 1548, 633 a b), *Satyasiddhi* und die *Mahāvibhāṣā* zählen deren zehn auf (T.S. 1646, 364 c, 365 a; T.S. 1545, 540 a). Die in diesen Aufstellungen charakterisierte Leere ist natürlich nur im Sinne des alten Buddhismus erfaßt. Aufstellungen von 16, 18 und 20 Begriffen sind in den *Prajñāpāramitāsūtra* sehr zahlreich. Die bekannteste ist folgendermaßen aufgebaut: 1. innere *(adhyātma)* Leere, 2. äußere *(bahirdhā)* Leere, 3. innere und äußere Leere, 4. Leere von Leere *(śūnyatā)*, 5. große *(mahā)* Leere, 6. Leere im höchsten Sinne *(paramārtha)*, 7. Leere des Zusammengesetzten *(saṃskṛta)*, 8. Leere des Unzusammengesetzten *(asaṃskṛta)*, 9. äußerste *(atyanta)* Leere, 10. Leere ohne Anfang *(anavarāgra)*, 11. Leere von Zerstreuung *(avakāra)*, 12. Leere der Natur *(prakṛti)*, 13. Leere aller Dinge *(sarvadharma)*, 14. Leere von eigenen Merkmalen *(svalakṣaṇa)*, 15. Leere vom Unbegreiflichen *(anupalambha)*, 16. Leere vom Fehlen eigener Natur *(asvabhāva)*, 17. Leere von eigener Natur *(svabhāva)*, 18. Leere von eigener Natur und vom Fehlen eigener Natur.

Diese Aufzählungen kommen der Behauptung gleich, daß alles leer ist, daß überall dort, wo Vielheit oder Dualismus vorkommen, Illusion herrscht, also Leere. In diesen *Sūtra* vollzieht sich das buddhistische Denken auf zwei übereinanderliegenden Ebenen: auf der untersten erkennt es – wie der alte Buddhismus – die Überlegenheit, die Transzendenz und das Absolute des Unzusammengesetzten *(asaṃskṛta)* und insbesondere des Nirvāṇa an; auf der oberen Ebene identifiziert es die Gegensätze: das Unzusammengesetzte mit dem Zusammengesetzten *(saṃskṛta)* wie das Sein mit dem Nichtsein, das Reine mit dem Unreinen, das Heilige mit dem Profanen usw., indem es nur das einzige Wesen aller Dinge anerkennt, die unaussprechliche und unbegreifliche Leere. Die erste Ebene ist die der gewöhnlichen oder „verhüllten" *(saṃvṛti)* Wahrheit, die zweite die der im letzten oder absoluten Sinne *(paramārtha)*; dabei muß vermieden werden, beide in einem Dualismus zu verbinden oder aus der Leere eine absolute Realität zu machen, die mit dem *Brahman* der *Upaniṣaden* zu vergleichen wäre. Sagt man, daß die universale Leere, die das So-Sein *(tathatā)* aller Dinge, das Element der Dinge *(dharmadhātu)*, die Natur der Dinge *(dharmatā)*, ihre Ähnlichkeit *(samatā)*, der Gipfel der Realität *(bhūtakoṭi)* ist, unzusammengesetzt sei, so muß man sich dessen bewußt sein, daß es sich hier nur um eine gewöhnliche, relative Wahrheit handelt. Jeder Begriff einer Dualität oder einer Vielheit besteht nur hinsichtlich anderer Begriffe und hat also nur eine illusorische Existenz. Das Sein besteht nur im Gegensatz zum Nicht-Sein und umgekehrt, das Reine zum Unreinen, das Heilige zum Profanen, das *asaṃskṛta* zum *saṃskṛta*. Demzufolge ist das Nirvāṇa ebenso illusorisch und leer von eigener Natur wie die Welt der Wanderungen *(saṃsāra)*, und die von den Heiligen des alten Buddhismus befolgte schwere Laufbahn hat nur auf dem Gebiet der relativen Wahrheit Sinn. Deshalb verachten die Bodhisattva des Mahāyāna, welche die Vollkommenheit der Weisheit *(prajñāpāramitā)* besitzen, diese Laufbahn und streben das Nirvāṇa nicht an. Ihre Erlösung besteht nicht im Nirvāṇa, sondern in der Erkenntnis der universalen Leere, d. h. der Identität von Saṃsāra und Nirvāṇa.

7 Siehe *M. Walleser*, Prajñāpāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis, Göttingen 1914; *E. Lamotte*, Traité de le Grande Vertu de Sagesse, Bd. 2, Louvain 1949, S. 1074–1106.

Die Mādhyamika, vor allem der Begründer der Schule und zugleich ihr bedeutendster Vertreter, Nāgārjuna, vertieften diese Lehre. Zu diesem Zwecke verwendet dieser mit großer Meisterschaft eine besondere Dialektik, „Gelegenheit" *(prasaṅga)*, die auf der Reduzierung der gegnerischen Meinungen auf das Absurde beruht. Von dem Grundsatz ausgehend, daß jedes Ding nur durch sein Gegenteil existiert, zeigt er, daß jede Existenz rein relativ und jedes Ding „leer" von eigener Natur ist. Deshalb bedient er sich ständig der Gegensätze und löst sie gegenseitig auf. Diese Methode war schon im alten Buddhismus bekannt und wurde gelegentlich von seinen Polemikern benutzt. Aber keiner von ihnen hat sie so weit entwickelt und sich ihrer mit solcher Meisterschaft bedient wie Nāgārjuna. Diese Dialektik wird auf jede Meinung, jede These *(pakṣa)* angewandt; aus diesem Grunde nennen sich Nāgārjuna und seine Jünger Mādhyamika, „die Mittleren", die sich weigern, zwischen den entgegengesetzten Meinungen zu wählen, z. B. zwischen Nihilismus und Realismus. Dies erklärt den rein negativen Charakter ihrer Lehre, die Nāgārjuna in acht Verneinungen, die vier Gegensatzpaare bilden, zu-

sammenfaßt: keine Aufhebung *(nirodha)*, keine Erzeugung *(utpāda)*, keine Vernichtung *(uccheda)*, keine Ewigkeit *(śāśvata)*, keine Einheit *(ekārtha)*, keine Vielheit *(nānārtha)*, keine Ankunft *(āgama)*, keine Abfahrt *(nirgama)*.

Als Ausgangspunkt seiner Beweisführung wählt Nāgārjuna das Gesetz vom abhängigen Entstehen *(pratītyasamutpāda)*, das, wie der Buddha lehrte, alles beherrscht. Da die Dinge nach diesem Gesetz sich gegenseitig bilden, sich verändern und der Unbeständigkeit unterworfen sind, sind sie frei von eigener Natur; sonst würden sie sich ewig gleich bleiben. Da die Dinge leer sind, können sie infolgedessen sich nicht aus sich selbst bilden, weder unter der Wirkung einer äußeren Ursache, noch ohne Ursache, nirgends und nie (Madh., I, 1–3). Da sie nicht entstanden sind, können sie nicht aufhören zu bestehen. Da die Bedingungen *(pratyaya)* frei von eigener Natur sind, üben sie keine Wirkung aus, ob es sich nun um die hervorbringende Ursache *(hetu)* handelt, um das Objekt *(ālambana)* der Erkenntnis, um die Kontinuität *(anantara)* der Dinge oder um die Bedingung der Oberherrschaft *(adhipateya)* (Madh., I, 4–10). Wenn die Dinge in sich selbst bestehen, so haben sie mit den Bedingungen nichts gemein, bestehen sie aber nicht, so sind diese Bedingungen gegenstandslos. Wenn ferner die Realität in den Bedingungen nicht enthalten ist, wie könnte sie dann aus ihnen hervorgehen? Endlich: bestehen keine Ursachen, dann gibt es auch keine Wirkungen. Die Lehre vom abhängigen Entstehen ist demnach ebenso leer wie die Dinge, welche sie bestimmt (Madh., I, 11–12). Nāgārjuna schreitet sodann zur Kritik des Zeitbegriffes, nicht als eines Begriffes der Dauer, sondern im Sinne von funktioneller und wirksamer Zeit; es geht um „den Gang der Zeit" *(gati)*. Dieser Gang existiert nicht mehr in der Vergangenheit und noch nicht in der Zukunft. Man findet ihn auch nicht in der Gegenwart, denn ohne Vergangenheit und ohne Zukunft, in bezug auf die sie sich bewegen kann, ist die Zeit nur ein unbeweglicher Punkt. Es kann auch keine Unbeweglichkeit geben, keine ewige Gegenwart, denn die Unbeweglichkeit ist nichts als das Gegenteil der Beweglichkeit, deren Nichtbestehen soeben bewiesen wurde (Madh., II). Hinsichtlich der Erkenntnis ergibt sich aus der Unfähigkeit des Erkenntnisorgans, sich selbst zu erkennen, die Unfähigkeit eben dieses Organs, zu erkennen, was außerhalb von ihm ist. Jede Erkenntnis ist also Illusion, und es gibt weder Subjekt noch Objekt (Madh., III). Nachdem Nāgārjuna das Nichtbestehen der Bereiche *(āyatana)*, der Elemente *(dhātu)* und der Gruppen *(skandha)* bewiesen hat (Madh., III–V), untersucht er die Dinge im Ganzen, die in zusammengesetzte *(saṃskṛta)* und unzusammengesetzte *(asaṃskṛta)* zerfallen. Die ersteren empfangen ihre Kennzeichnung durch ihre Merkmale *(lakṣaṇa)*: das Entstehen, die Dauer und das Aufhören. Nun aber hat er bereits früher bewiesen, daß es weder Entstehen, noch Dauer, noch Aufhören gibt (Madh., VII, 1–32). Da damit das Zusammengesetzte seiner Merkmale beraubt ist, besteht es so wenig wie das Unzusammengesetzte, das seine Nega-

tion ist. Wenn kein Ding existiert, ist dann alles nur Nicht-Sein *(abhāva)*? Keineswegs, denn ist das Sein *(bhāva)* nicht, so ist auch das Nichts als sein Gegenteil nicht. Gerade wegen dieser Weigerung, Sein und Nichts anzuerkennen, nennt sich die Schule Nāgārjunas „die der Mitte" *(mādhyamika)*. Diesen Gedanken weiterführend, leugnet der große buddhistische Philosoph die Existenz des denkenden Subjekts. Dadurch wird die realistische Auffassung gegen die nihilistische ausgespielt. Wenn es bestehen würde, müßte es im Sein oder im Nichts vorkommen; das aber ist unmöglich. Alle Dinge sind also weder bestehend noch nicht bestehend, weder zusammengesetzt noch unzusammengesetzt. Es gibt allein die dem leeren Raum ähnliche universale Leere *(śūnyatā)* (Madh., VII, 33–34). Danach befaßt sich Nāgārjuna mit dem für den Buddhismus grundlegenden Begriff der Tat *(karman)*. Wenn, wie der Brahmanismus annimmt, der Täter *(kāraka)*, d. h. das Selbst *(ātman)*, existiert, jedoch nicht die Tat, die als illusorisch gilt, wie kann dann das Sein das Nicht-Sein hervorbringen? Wenn im Gegenteil gemäß buddhistischer Auffassung der Täter nicht existiert, sondern nur die Tat, wie kann dann das Nichtsein das Sein hervorbringen? Es gibt also weder Tat noch Täter; es besteht vielmehr nur eine scheinbare Verkettung der illusorischen Dinge: das abhängige Entstehen *(pratītyasamutpāda)*. Allein dieses Gesetz, das die Welt der Erscheinungen regiert, bewirkt, da Tat und Dinge nicht bestehen, daß es weder Gut noch Böse gibt, weder Verdienst noch Schuld, weder Reifen *(vipāka)* noch Erlösung, noch Erlöschen *(nirvāṇa)* (Madh., VIII). Nachdem Nāgārjuna gezeigt hat, daß die Existenz des erkennenden und fühlenden Subjekts *(upādātṛ)*, die den Phänomenen vorangeht und davon abhängig ist, d. h. die des Selbstes *(ātman)*, unbeweisbar ist, weil dieses nicht erkennbar ist (Madh., IX), untersucht er das Problem der Wanderung *(saṃsāra)*. Da diese keinen Anfang hat, kann sie auch kein Ende haben, folglich auch kein Zwischenstadium (Madh., XI). Dasselbe gilt für das Leid *(duḥkha)* (Madh., XII). Indem er zu seiner Beweisführung für das Leere zurückkehrt und den Unbeständigkeitscharakter der letzteren als in diesem Zusammenhang von grundlegender Bedeutung dartut, erklärt der Führer der Mādhyamika, es könne keine leeren Erscheinungen geben, da es keine nicht-leeren Erscheinungen gäbe, sondern nur die reine Leere (Madh., XIII, 7). Diese letztere selbst darf übrigens nicht als Substanz, als mit Realität begabt angesehen werden (Madh., XIII, 8). Sind die Zusammensetzungen *(saṃskāra)*, d. h. die physiologischen und psychischen Tätigkeiten, die Untugenden und die Leidenschaften, leer, wie könnten sie dann die Wesen *(sattva)* in die Wanderung hineinzwingen, und wie könnten sie, indem sie verschwinden, das Heil dieser Wesen bedingen? Umgekehrt: wie könnten diese Wesen selbst, die ebenfalls keine eigene Natur haben, an die Wanderung gebunden oder von ihr befreit werden? Folglich gibt es keine Verbindung *(bandhana)* mit der leidvollen Welt der Wanderung, so wenig wie es eine Erlösung *(mokṣa)* gibt; das Saṃ-

sāra besteht ebenso wenig wie das Nirvāṇa (Madh., XVI). Dieses ist mit der wirklichen Natur der Dinge *(dharmatā)* identisch (Madh., XVIII, 7), die von allen anderen Dingen unabhängig ist *(aparapratyaya)*, d. h. absolut, unmittelbar bekannt, frei von Vielheit, undifferenziert, unbestimmt, unaussprechlich, ruhig *(śānti)* (Madh., XVIII, 9). Nāgārjuna fällt es nicht schwer, mit Hilfe seiner Dialektik zu zeigen, daß die Begriffe rein und unrein, Leidenschaft und Tugend, Irrtum und Wahrheit nur Illusionen sind. Selbst die vier heiligen Wahrheiten *(āryasatya)* des alten Buddhismus werden nicht verschont, sondern verächtlich als ein Teil der niederen, esoterischen Lehre des Buddha verworfen (Madh., XXIV). Für den Meister des Mādhyamika läßt sich die ganze Gedankenwelt des Buddha in der Idee der Leere von eigener Natur *(svabhāvaśūnyatā)* zusammenfassen, die mit dem Gesetz des abhängigen Entstehens *(pratītyasamutpāda)* identifiziert wird; denn die Relativität des Bestehens der Dinge besagt nichts anderes als ihre Leere (Madh., XXIV, 18–19; XXV, 19–20). Nāgārjuna schließt mit dem Begriff des Nirvāṇa ab und legt dar, was dieser für ihn bedeutet. Das Nirvāṇa ist weder das Aufhören noch die Ewigkeit, noch die Vernichtung, noch das Hervorbringen von irgend etwas; es ist weder das Sein noch das Nicht-Sein, noch die Synthese beider Begriffe; es ist die unzusammengesetzte Erscheinung der Wanderung *(saṃsāra)*, an welche es so unablösbar gebunden ist, wie die beiden Seiten einer Medaille (Madh., XXV). – Dies ist in großen Zügen das System Nāgārjunas, wie es im *Mūlamadhyamakaśāstra*, „Grundlegende Abhandlung der mittleren (Auffassung)", dargestellt wird.

In der *Vigrahavyāvartanī*, „Aufhebung der Diskussionen", setzt er sich mit einigen wichtigen Einwänden seiner Gegner auseinander[8]. Die einen sagten: „Wenn alles leer ist, dann sind auch deine Worte sowie deine Dialektik leer und du hast nichts bewiesen. Nimmst du an, daß dein Urteil außerhalb der Leere steht, dann ist folglich eben nicht alles leer. In dem einen wie in dem anderen Falle ist deine These nicht aufrecht zu erhalten." Darauf antwortet Nāgārjuna, wenn auch seine Dialektik frei von eigener Natur sei, so sei sie nicht weniger wirksam, und zwar in derselben Weise, wie ein Gefäß Wasser enthalten und ein Kleid vor Kälte schützen könne, obwohl sie leer seien. Ferner sei sein Urteil anfechtbar, da es rein negativ sei und keinen positiven Satz enthalte. Denen, die sich auf den vorhergehenden Einwand stützten, um den Idealismus, die absolute Sicherheit des Wissens, wiederherzustellen, erwiderte er, daß die Prüfsteine *(pramāṇa)* des Wissens andere voraussetzen und diese wiederum andere bis ins Unendliche, und daß die Untersuchung der Beziehungen des Wissens zu dem Objekt das eine wie das andere auflöse.

Für Nāgārjuna ist also alles nur Illusion und den Täuschungen zu vergleichen, jenen Stätten der Gandharva, die von den himmlischen Genien bewohnt wurden, den himmlischen Blumen, den Hörnern des Hasen, dem Sohn eines unfruchtbaren Weibes, den Haaren und Fliegen, die ein von Sehstörungen befallener Mönch in seiner Schüssel erblickt und zu entfernen sucht, um hier nur die allgemeinen klassischen buddhistischen Bilder anzuführen. Diese Illusionen sind die Folge der Unwissenheit *(avidyā)* in bezug auf die Leere; diese Unwissenheit verdeckt jene Leere durch das Erkennbare *(jñeya)*. Das Erkennbare ist das gewöhnliche oder niedere Wissen, das zu einer relativen oder „verhüllten Wahrheit" *(saṃvṛtisatya)* führt, welche die Erscheinungen für real hält. Jedoch darf man die Leere *(śūnyatā)* nicht mit dem Nicht-Sein *(abhāva)* verwechseln. Die Leere transzendiert das Sein und das Nicht-Sein, wie dies schon das Nirvāṇa des alten Buddhismus tat. Wie das Nirvāṇa ist die Leere mit Hilfe des Schemas des leeren Raumes gedacht, welcher an der Grenze des Seins und des Nicht-Seins sich befindet. Die Erlösung erfolgt, wenn man die universale Leere so klar erkannt hat, daß sich die Illusion vollständig auflöst.

8 Die *Vigrahavyāvartanī* wurde von *Yamaguchi* im „Journal Asiatique" ins Französische übersetzt, 1929, 2, S. 1–86.

Nāgārjunas Gedankengebäude stellt eine heftige Reaktion gegen die verschiedenen Substantialitätslehren dar, die in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung die Abhidharma überflutet hatten: Panrealismus der Sarvāstivādin, Idealismus der vielen Schulen, für die das Sosein *(tathatā)*, die Natur der Dinge *(dharmatā)*, das Gesetz des abhängigen Entstehens *(pratītyasamutpāda)*, der Weg *(mārga)* oder die Bestimmung *(niyāma)* für den Weg usw. sämtlich unzusammengesetzt *(asaṃskṛta)*, d. h. absolut waren. Seine Kritik des Substanzbegriffes entspricht der wahren Anschauung des Urbuddhismus – wenigstens soweit wir diese aus den Quellen erschließen können –, der die brahmanische Vorstellung des Selbst *(ātman)* entschieden bekämpfte. Nāgārjuna, dem die in sieben Jahrhunderten auf dem Gebiet der Metaphysik und der Urteilstechnik erzielten Fortschritte von großem Vorteil waren, zögert nicht, den Entwurf seiner Doktrin bis an die letzten Grenzen vorzutreiben, und antwortet dreist und überlegen den spitzfindigsten und kühnsten Einwürfen. Die Leere als Substanz zu definieren und sie hinsichtlich des Seins und des Nicht-Seins näher zu bestimmen, hütete er sich wohlweislich, sowie auch davor, seiner Dialektik einen absoluten Wert beizumessen.

Wahrscheinlich wird das Verständnis des Denkens Nāgārjunas durch dessen beinahe vollendeten Charakter erschwert; daraus erklären sich auch die unterschiedliche Auslegung seiner Schriften sowohl von seiten der alten indischen Denker als auch von seiten der modernen orientalischen und abendländischen Gelehrten. Am häufigsten wird ihm sein nur wenig getarnter Nihilismus vorgeworfen, obwohl Nāgārjuna und seine Anhänger sich stets heftig gegen diese Anklage gewehrt haben, indem sie vorgaben, die Leere sei nicht das Nichts, welches nur Sinn in bezug auf das Sein habe. Darauf hat sich jedoch der große Indologe de La Vallée Poussin nicht eingelassen, sondern in seinen Werken die Lehre der Mādhyamika als Nihilismus bezeichnet. Stcher-

batsky, der diese Lehre am meisten studiert hat, nennt sie einen universalen Relativismus, eine Auslegung, die dem Denken Nāgārjunas näher zu stehen scheint als die vorher genannte. Vor kurzem hat de Jong eine neue Ansicht vertreten: „Es scheint mir klar, daß die von Nāgārjuna angestrebte Realität eine Realität mystischer Natur ist und daß alle seine spitzfindigen Urteile ausschließlich den Zweck haben, die Unfähigkeit zu beweisen, diese Realität durch die Erkenntnis erlangen zu können.“ [9]

Hatte es sich Nāgārjuna zur Hauptaufgabe gemacht, die Leere aller Elemente zu beweisen, deren Anwesenheit im Universum der alte Buddhismus konstatiert hatte, so unternahm es Āryadeva, sein erster großer Schüler, vor allem die verschiedenen philosophischen Systeme, die zu seiner Zeit in Indien existierten und größtenteils dem Buddhismus ablehnend gegenüberstanden, zu widerlegen. Dies geschah vor allem in seinem *Śataśāstra*, „Abhandlung der hundert (Lieder)“, das wir hier kurz zusammenfassen. Den Hedonisten Cārvaka und Lokāyatika erwiderte er, daß die Lust, die sie zum einzigen Zweck ihres Lebens erklärten, keine Realität habe, da sie weder aus sich selbst noch aus irgend etwas anderem (Śat., I) hervorgehen könne. Den Vaiśeṣika, die die Verschiedenheit der Einzeleigenschaften vertraten, entgegnete er, in diesem Falle löse die Totalität eines Objektes sich in seine Einzeleigenschaften auf. Den Sāṃkhya, die im Gegensatz dazu die Einheit der Eigenschaften lehrten, bewies er, daß die Eigenschaften sich untereinander in der Totalität des Objektes auflösten (Śat., I). Āryadeva widerlegte die Lehre von der Existenz des Selbst *(ātman)* oder seiner Surrogate (das vitale Prinzip, *jīva*), die Person *(puruṣa)* usw., dessen Haupteigenschaft das Denken war, eine Lehre, der so viele indische Sekten zugetan waren. Sind Selbst und Denken identisch, dann ist das Selbst nicht ewig, also auch nicht absolut, denn das Denken ist, wie sich empirisch beweisen läßt, unbeständig. Ferner gilt das Selbst als überall anwesend, während das Denken lokalisiert ist, demnach löst sich das Selbst in psychische Phänomene auf (Śat., II). Wenn das Selbst und das Wissen, wie das Sāṃkhya behauptet, nicht identisch sind, sondern im Verhältnis von Substanz *(dravya)* zu Qualität *(guṇa)* zueinander stehen, wie das Vaiśeṣika annimmt, dann ist entweder das Wissen aus sich selbst wirkend und das Selbst unnötig, oder es bedarf des Selbstes, und in diesem Falle ist es

9 *J. W. de Jong*, Cinq chapitres de la Prasannapadā, Paris 1949, S. 12, gibt eine Bibliographie, welche die unterschiedlichen Auslegungen des Denkens Nāgārjunas betrifft. Siehe namentlich: *L. de La Vallée Poussin*, Réflexions sur le Madhyamaka, Mélanges chinois et bouddhiques, Bd. 2, Brüssel 1933, S. 1–59; *T. Stcherbatsky*, Conception of Buddhist Nirvāṇa, Leningrad 1927; *Madhyāntavibhaṅga*, Leningrad 1936. Siehe auch *J. May*, Candrakīrti: Prasannapadā Madhyamakavṛtti, Collection Jean Przyluski, Bd. 2, Paris 1959, dessen Einführung eine ganz neue und sehr interessante Auslegung der Mādhyamika-Doktrin enthält: „La vérité est que les entités qui divisent et constituent le monde empirique sont inconsistantes aussi bien que leurs relations: et cette vérité ontologique préexiste à toute application sotériologique.“

nicht mehr das Wissen (Śat., II). Indem Āryadeva die möglichen Beziehungen zwischen Objekt, Existenz und Einheit analysiert, übt er Kritik an dem Einheitsbegriff (Śat., III) und legt dar, wenn man sich an die bei den Mādhyamika so beliebte Dialektik der Gegensätze halte und annehme, daß die Einheit nicht existiere, gäbe es auch keine Vielheit (Śat., IV). Seine Widerlegung der Sinneswahrnehmung (Śat., V), des Begriffs des wahrzunehmenden Objekts (Śat., VI) und der verschiedenen Theorien des Determinismus (Śat., VII, VIII) ist inspiriert von den Methoden, die vor ihm sein Lehrer Nāgārjuna angewandt hatte. Er kritisiert ferner die unzusammengesetzten *(asaṃskṛta)*, d. h. die absoluten Dinge, Raum, Zeit, Raumrichtungen, Atome, Nirvāṇa. Da der Raum weder lokalisiert noch positiv bestimmt werden kann, ist er nichts als eine Vorstellung. Die Raumrichtungen stehen in relativer Beziehung zur Sonnenbewegung. Die Atome existieren nicht, sonst hätten sie eine Form und bestünden aus Teilen, mittels derer sie sich vereinigen könnten, und wären nicht mehr unteilbar. Seine Widerlegung der Zeitidee ist der Nāgārjunas ähnlich (Śat., IX). Seine Kritik des Nirvāṇa-Begriffs ist gewagter als die seines Lehrers. Bedeutet die Auslöschung, wie die alten Buddhisten behaupten, die endgültige Abwesenheit der Leidenschaften, der Taten, der Geburt und des Sterbens, dann geht sie aus deren Aufhebung hervor und ist demzufolge nicht unzusammengesetzt. Bedeutet sie hingegen die einfache Abwesenheit, so ist sie nur Nichts und somit ein erschreckender Zustand, dessen Anstreben unverständlich ist. Außerdem kann niemand dieses berühmte Nirvāṇa erreichen: ein ewiges Selbst – angenommen, es gäbe ein solches – könnte dies gerade wegen seines Ewigkeitscharakters nicht. Eine Summe von Gruppen *(skandha)* könnte es seiner Unbeständigkeit wegen ebensowenig (Śat., IX). Endlich verteidigt Āryadeva die Doktrin der Leere und die Rechtmäßigkeit seiner Dialektik mit Argumenten, die denen ähneln, welche bereits Nāgārjuna anwandte, um auf gleiche Einwände zu antworten (Śat., X). Aufs Ganze gesehen dringt er mehr noch als sein Lehrer bis zu den letzten Konsequenzen vor.

Ihre Anhänger greifen nur dieselben Ideen auf, ohne irgend etwas Neues zu bringen, das wert wäre, hier angeführt zu werden. Die Lehre der Mādhyamika stellt sich uns also als eine heftige Kritik aller philosophischen Ansichten des alten Indien mittels einer gelehrten und meisterhaften Dialektik dar. Sie trägt einen ausgesprochen negativen Charakter; dies erklärt, daß sie so oft als nihilistisch bezeichnet wurde. Da in den Augen der Mādhyamika alles „leer“ ist, ist es nicht zu verwundern, daß sie nichts Systematisches hervorgebracht haben, das den früheren Abhidharma ähnlich wäre.

In dieser Beziehung wenigstens verhält es sich mit der Lehre der anderen großen Schule des Mahāyāna, der Yogācāra, „Die, welche den Yoga ausüben“, auch Vijñānavādin, „Die, welche das Erkennen lehren“, genannt, sehr viel anders. Jedoch wäre es übertrieben zu sagen, wie dies oft geschieht, daß diese Schule gleich von Anfang an eine deutliche Reaktion gegen den Pseudo-

Nihilismus der Mādhyamika bezeichne. In Wirklichkeit stützt sie sich wie jene auf die Theorie der universalen Leere, wie die *Prajñāpāramitāsūtra* dies zur Genüge bezeugen. Der Unterschied zwischen beiden Lehren liegt weniger in ihrem Inhalt als in ihren Methoden und in gewissem Sinne in ihren Zielen. Asaṅga und seine Jünger beschränken sich nicht, wie Nāgārjuna und seine Anhänger, auf den Beweis der radikalen Substantialitätslosigkeit und bedienen sich dementsprechend nicht ausschließlich, wie die Mādhyamika, einer eigens zu diesem Zweck aufgestellten Dialektik. Deshalb ist ihr Werk viel mannigfaltiger im Urteil und ihre Lehre breiter im Entwurf. Sie kehren zu den alten Traditionen der Abhidharma zurück und entnehmen diesen sehr viele Elemente, welche sie sogar zu einem nicht minder wertvollen System weiterentwickeln. Somit erstreckt sich ihre Lehre auf sämtliche Dinge, die das Universum bilden. Die Mādhyamika vernichteten im Namen der Leere alle anderen Gedankensysteme. Die Yogācāra errichten auf dem kaum überarbeiteten Bauwerk des alten Buddhismus den glänzenden Dom ihrer eigenen Doktrin, dessen Spitze die Leere ist. Dem ausschließlich negativen Charakter der Lehre der ersteren steht der positive und konstruktive Charakter derjenigen der letzteren gegenüber. In mancher Hinsicht erscheint das Werk Asaṅgas sogar als eine Synthese der Lehren mehrerer Schulen des alten Buddhismus und der des Mahāyāna, obwohl die den ersten entlehnten Elemente und jene des letzteren nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden. Waren es die Spitzfindigkeit und die Wendigkeit der Mādhyamika-Dialektik, die die Zusammenfassung ihrer Gedanken erschweren, so stellt uns die Reichhaltigkeit der geistigen Welt der Yogācāra vor eine ähnliche Schwierigkeit. Einfachheitshalber übergehen wir hier jenen Teil, der dem alten Buddhismus entlehnt wurde und dem Inhalt der *Abhidharmapiṭaka*, besonders dem der Sarvāstivādin, nahe verwandt ist. Alle Elemente werden in der gleichen Weise wie in den *Abhidharmapiṭaka*, den alten Abhandlungen und Kommentaren, definiert und kommentiert, nur breiter und eingehender.

Asaṅga und seine Schule vertreten eine Doppellehre. Sie umfaßt einen theoretischen, philosophischen Teil, der die Bezeichnung Vijñānavādin rechtfertigt, und einen praktischen, der ihren anderen Namen Yogācāra erklärt. Der erstere scheint von dem obengenannten Liede, der *Vajracchedikā*, welches das kürzeste, aber berühmteste *Prajñāpāramitāsūtra* abschließt, inspiriert worden zu sein. Darin wird alles Zusammengesetzte *(saṃskṛta)*, d. h. das Universum im Ganzen, u. a. einem Traum *(supina)*, einer Illusion *(māyā)*, Halluzinationen, die von einer Erkrankung der Sehfähigkeit *(timira)* herrühren, verglichen. Für die Vijñānavādin bestehen alle Dinge nur als Erkenntnisobjekte; außerhalb der Erkenntnis haben sie keine Realität; mit anderen Worten: sie sind als geistige *(caitta)* Phänomene anzusehen. In diesem Punkt verteidigen Asaṅga und seine Schüler dieselbe These, die der englische Philosoph Berkeley vierzehn Jahrhunderte später vertrat. Natürlich begnügen sich die Vijñānavādin nicht allein mit dieser Behauptung, sondern sie unterstützen sie mit zahlreichen Argumenten, die wir im Rahmen dieser Darstellung leider nicht anführen können, die aber um so schwerwiegender sind, als sie die schonungslose Kritik Nāgārjunas zu ihrem Vorteil auswerten (My Sg, 92–107; Siddhi, 1–89). Das Universum ist also nichts als reine erkenntnismäßige Vorstellung *(vijñapti)*, reines Denken *(citta)*, daher der Name dieser Schule: Vijñānavāda.

Diese Welt der geistigen Phänomene ist freilich nicht so regellos wie die des Traumes oder der reinen Illusion; Asaṅga erklärt ausführlich deren Mechanismus. Sie beruht auf der Grundlage des Erkennbaren *(jñeyāśraya)*. Das ist die Speicher-Erkenntnis *(ālayavijñāna)* (My Sg, 12–30), die aus der Anhäufung der Spuren oder Imprägnierungen *(vāsanā)* gebildet wird, welche sämtliche frühere Phänomene zurückgelassen haben (My Sg, 33). Diese Speicher-Erkenntnis ist eine Art psychischer Nährboden, auf dem sich diese Imprägnierungen wie Keime *(bīja)* entwickeln und ihrerseits neue geistige Phänomene hervorbringen. Als Empfangszentrum aller Keime ist sie also der bestimmende Faktor für deren Reifen *(vipāka)*; auf diese Weise erklärt sich der Mechanismus der Tatenvergeltung, die von Anfang an im Buddhismus so starken Beifall fand (My Sg, 33–47). In diesem Zentrum wirken die Keime aufeinander; deshalb ist die Welt der geistigen Vorstellungen, der Wahrnehmungen und Ideen nicht ungeordnet, sondern zeichnet sie sich durch ihren Zusammenhang aus, der die Quelle der realistischen Illusion ist. Trotz ihrer Bezeichnung ist diese Speicher-Erkenntnis nur die „unbewußte Grundlage" der bewußten Phänomene. Das *Ālayavijñāna* und die *bīja* sind wechselseitig Ursachen, und das erstere kann nicht mit einer dem brahmanischen *ātman* oder dem *jīva* der Jaina ähnlichen Substanz verglichen werden. Man veranschaulicht es vielmehr durch das Bild eines ständig fließenden Stromes, dessen Wassermoleküle jedoch stets erneuert werden. Dieser unterbewußte psychische Strom fließt nach dem Tode weiter und stellt so den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Existenzen (My Sg, I) sicher. Die Yogācāra erklären mit Recht immer wieder, daß diese Theorie nicht so revolutionär ist, wie man annehmen könnte. Sie steht mehreren anderen nahe, die von älteren Schulen vertreten wurden, insbesondere denen der Mahīśāsaka, der Mahāsāṅghika und der Sautrāntika (My Sg, 26–29).

Die Speicher-Erkenntnis ist also eine gesteigerte Erkenntnis, von den sechs Sinneserkenntnissen völlig verschieden; diese werden hier als tätige Erkenntnisse *(pravṛttivijñāna)* bezeichnet; sie gehen sowohl aus der Tätigkeit der Keime als auch aus der des Geistes *(manas)* hervor (My Sg, 47). Dieser Geist wird auch befleckter Geist *(kliṣṭamanas)* genannt; er ist der Hauptfaktor der Subjektivität, der Individualität der Erkenntnis, sei es der sinnlichen oder der intellektuellen. Dieser Geist ist die Ursache, die das Subjekt, eine Person, ein Ich, das dem Erkenntnisobjekt gegenübersteht, da vortäuscht, wo in Wirklichkeit nur psychische Phänomene existieren (My Sg, 49–63; Siddhi, 225–288).

Ist der Geist grundsätzlich durch diese Illusion der Personalität und der Substantivität befleckt, so ist die Speicher-Erkenntnis im Gegenteil von Natur aus ganz rein und nur oberflächlich durch äußere und zufällige Unreinigkeiten befleckt wie ein durch den auf ihm liegenden Staub matt gewordener Spiegel (My Sg, 63–65). Auch hier befassen sich die Yogācāra mit einem alten und wichtigen Problem des Buddhismus, dem der fundamentalen Reinheit oder Unreinheit des Denkens *(citta)* (Vibh., 140 bc).

Dem von Subjektivität befleckten Geiste stehen die psychischen, illusorisch-objektiven Phänomene gegenüber, d. h. das Erkennbare *(jñeya)*. Diese besitzen drei eigene Naturen *(svabhāva)*: die abhängige *(paratantra)*, die vorgestellte *(parikalpita)* und die vollkommene *(pariniṣpanna)*. Die abhängige Natur des Erkennbaren bedeutet dessen Natur in der gegenseitigen Abhängigkeit, im Entstehen aus den Imprägnierungen und den Keimen (My Sg, 87–90). Es gibt elf Arten von erkannten Vorstellungen *(vijñapti)*, d. h. von bekannten Objekten: die Körper; die körperlichen Dinge, welches die fünf Sinneserkenntnisse sind; die erkennenden Dinge, d. h. die Vernunfterkenntnis; die Objekte der sechs Erkenntnisse; die sechs Erkenntnisse selbst, diesmal von außen angeschaut; die Zeit, die Zahl, der Ort, die Rede, die Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem Anderen und endlich die guten und schlechten Schicksale. Diese Einteilung erlaubt Asaṅga, verschiedene wichtige Probleme zu lösen, z. B. das des Traumes, das der materiellen Erscheinung, das der Gleichzeitigkeit gewisser Phänomene (My Sg, 92–106). Die abhängige Natur hat an den beiden anderen teil, ohne sich jedoch mit ihnen zu verschmelzen; daher ist sie zugleich illusorisch wie die vorgestellte und real wie die vollkommene (My Sg, 118–120). Die vorgestellte Natur ist jene der Phänomene, die sich auf die eigentlich nicht existierenden äußeren Objekte zu beziehen scheinen (My Sg, 90). Die vollkommene Natur ist im Gegenteil diejenige, die durch das Nichtbestehen dieser äußeren Objekte gekennzeichnet ist, mit anderen Worten: es ist die abhängige Natur selbst, ganz von der vorgestellten Natur befreit. Es ist die reale, absolute Natur der Dinge (My Sg, 90–92). Besonders dadurch unterscheidet sich die Lehre der Yogācāra von der der anderen buddhistischen Schulen.

Für Asaṅga ist diese vollkommene Natur von vollendeter *(pariniṣpanna)* Realität, von einer Realität in absolutem Sinne *(pāramārthika)*, sie ist weder Sein noch Nicht-Sein, weder Identität noch Andersheit (My Sā, VI, 1). Sie hat keinen Anfang und kein Ende und kennt weder Zunehmen noch Abnehmen; ihr Merkmal ist die Nicht-Zweiheit *(advaya)*. Alles, was Verschiedenheit, Vielheit, Andersheit einschließt, besitzt demnach keine Realität; dies alles ist nur Illusion *(māyā)*: deshalb eignet weder dem Selbst *(ātman)*, noch den Dingen *(dharma)*, noch der Wanderung *(saṃsāra)*, noch dem Erlöschen *(nirvāṇa)* eine wirkliche Existenz (My Sg, 90–92). Asaṅga ist also mit Nāgārjuna darin einig: alles, was Verschiedenheit oder irgendwelche Abhängigkeit ein-

schließt, ist nur Leere *(śūnyatā)*. Er fügt hinzu, daß die vollkommene Natur, da sie Nicht-Zweiheit ist, nur einen einzigen Geschmack *(ekarasa)* hat. Dieser wird auch das So-Sein *(tathatā)* der Dinge, die Quintessenz der Dinge genannt (My Sg, 90–92). Dem Geiste des Buddhismus und der in den *Prajñāpāramitāsūtra* gelehrten und von Nāgārjuna so heftig verteidigten Theorie der Leere treu, sieht Asaṅga von der Einführung einer Substanz ab, auf welche die Verwendung der letzten Begriffe hinzuweisen scheint. Deshalb schreitet er schnell zur Identifizierung dieses So-Seins mit der Leere und vergleicht es in der rein psychischen Welt, auf die es sich bezieht, dem leeren Raum, der materiellen Welt. Als unaussprechliche Realität ist dieses So-Sein oder diese Quintessenz in Wirklichkeit nichts anderes als das reine, einzige Sein, frei von aller Bestimmung und nur die andere Seite des Nichts. Alles wäre nun gut, wenn Asaṅga wie Nāgārjuna sich darauf beschränken würde, über die metaphysische Leere zu grübeln; in diesem Falle würden sich die Yogācāra kaum von den Mādhyamika unterscheiden, da die Theorie vom Nichts-als-Denken nur eine Stufe der Dialektik wäre, die bei der Idee der universalen Leere endet. Aber Asaṅga und seine Schüler wollen auch den Weg, der zur Erlösung führt, im einzelnen beschreiben; dies bringt sie dahin, diesem Weg und dieser Erlösung eine gewisse Substantialität zuzusprechen.

Die Bodhisattva gelangen auf ihrem langen Wege zum Erwachen *(bodhi)* dank vieler Tugenden und vieler Zauber- und übernatürlicher Kräfte, die man genau und ausführlich erklärt. Das Erwachen als höchste Erkenntnis ist durch die erstrebte Identität des Objekts mit dem Subjekt nach der oben ausgeführten Theorie nichts anderes als das So-Sein *(tathatā)* aller Dinge, ihre vollkommene *(pariniṣpanna)* Natur in ihrer Nicht-Zweiheit *(advaya)* (My Sā, IX, 1–5). Dieses Erwachen, dieses So-Sein ist zugleich allen Dingen immanent und transzendent. Jenseits alles Leidens, des Gesetzes der Tatenvergeltung und der Notstände der Seelenwanderung ist es die höchste Zuflucht. In jedem Wesen latent enthalten, ist es der Keim seines Heils und wird darum auch Keim des Tathāgata *(tathāgatagarbha)*, d. h. des Buddha, genannt (My Sā, IX, 37) und mit dem feinsten seiner drei Körper *(kāya)* identifiziert, dem Körper des Gesetzes *(dharmakāya)*. Dieser stellt die wirkliche Natur des Buddha *(buddhatva)* dar, die also universal und in jedem Wesen vorhanden ist (My Sā, IX, 22). Er wird auch das Selbst *(ātman)* des Buddha genannt, aber gerade dieses vom Buddhismus von Anfang an gepriesene Wort bestimmt die Unpersönlichkeit *(nairātmya)* des Wesens des Buddha, d. h. des Erwachens, des So-Seins (My Sā, IX, 23).

Der idealistische Monismus Asaṅgas enthält also, obwohl er der Vorstellung von der universalen Leere nahe stehen will und in der Tat noch sehr nahe steht, die Keime eines Substantialismus, der vom ganzen Buddhismus verworfen wird, aber von einer großen Zahl seiner Schüler weiterentwickelt wurde. Seine Gegner, Mādhyamika u. a., beschuldigten ihn, in Wirklichkeit

den Begriff des *ātman* wiederhergestellt und den brahmanischen Monismus der *Upaniṣaden* in den Buddhismus eingeführt zu haben. Später werfen die Lehrer der neuerstehenden brahmanischen Philosophie ihrem Anführer, dem Begründer dieser Renaissance, dem berühmten Śaṅkara, vor, er habe sich allzu sehr von den buddhistischen Werken der Yogācāra beeinflussen lassen. Für den einen wie für den anderen sind das Selbst, d. h. das Subjekt, und die Welt, d. h. sämtliche Objekte der Erkenntnis, wegen ihrer Dualität selbst nichts anderes als Wirkungen der Illusion *(māyā)*, Produkte der Vorstellung. Ja, sogar das berühmte Selbst *(ātman)* ist bei beiden unpersönlich und mit der im Universum liegenden einzigen Substanz identisch. Erinnert nicht die Theorie des Keims des Tathāgata, dieser Natur des Buddha, welche sich im Tiefsten jedes Wesens findet, an die Identität des *ātman* und des *brahman*, die von den ehrwürdigsten Upaniṣaden gelehrt wird und auf der Śaṅkara seinen Monismus aufbaut?

Wenden wir uns nun dem praktischen Teil der Lehre Asaṅgas zu, dem seine Schüler den Namen Yogācāra verdanken. Die Bodhisattva, die durch ihre Taten während unzähliger Existenzen sich Verdienste gesammelt und die Lehre des Mahāyāna eingehend studiert haben, sind reif, deren tiefen Sinn zu begreifen und die letzten Stufen, die sie von dem Erwachen trennen, zu überschreiten. Um die vier Stufen ihrer Laufbahn zu beschreiben, greift Asaṅga die Begriffe wieder auf, die einst auf die Arhat angewandt wurden, die er aber natürlich anders verstanden wissen will. Der vorbereitende Weg *(prayogamārga)* ist jener, auf dem sich die Bodhisattva zu der Lehre des Nichts-als-Denken durch das Vernehmen derselben und durch die daraus folgende geistige Rede *(manojalpa)* bekennen (My Sg, 161—166). Sie treten dann in das vorbereitende Land *(bhūmi)*, das der Hingabe *(adhimukti)* ein (My Sā, X). Auf dem Wege des Anschauens *(darśanamārga)* dringen *(pratividhyanti)* sie nach der Realität *(yathābhūtam)* in diese Lehre ein, erhalten einen klaren Begriff *(abhisamaya)* davon und betreten das erste der zehn Länder der Bodhisattva (My Sg, 166; My Sā, XIV, 28). Mit der geistigen Rede gehen sie in die vorgestellte *(parikalpita)* eigene Natur *(svabhāva)* ein. Beim Eingehen in das Nichts-als-Vorstellung *(vijñaptimātra)* gehen sie in die abhängige *(paratantra)* eigene Natur ein. Sie entsagen dem Begriff *(saṃjñā)* des Nichts-als-Vorstellung, welcher ein Objekt, folglich ein Subjekt, also die Dualität, voraussetzt, und gehen in die vollkommene *(pariniṣpanna)* eigene Natur ein (My Sg, 164—165). Sie befinden sich dann im Element der Dinge *(dharmadhātu)*, d. h. im So-Sein *(tathatā)*, und erlangen die von Begriffen freie Erkenntnis *(nirvikalpajñāna)*, eine höhere intuitive Erkenntnis, bei welcher Subjekt und Objekt identisch sind (My Sg, 232—258). Weiter erreichen sie die spätere *(pṛṣṭhalabdha)* Erkenntnis, die ihnen alles in Gestalt der Illusion *(māyā)* erscheinen läßt. Die dritte Stufe oder der Weg der geistigen Schöpfung *(bhāvanāmārga)* führt die Bodhisattva nacheinander in die zehn Länder, indem sie die vorher erreichten Erkenntnisse weiterentwickeln (My Sg, 171,

180—211; My Sā, XIV, 42). Dadurch überwinden sie alle Hindernisse und vollziehen die Umwälzung der Grundlage *(āśrayaparāvṛtti)* (My Sg, 259—265). Wenn diese beendet ist, sind sie endgültig aller Befleckungen *(saṃkleśa)* ledig, aber im Gegensatz zu den Arhat bleiben die Bodhisattva in dem Daseinskreislauf, um die Wesen in Ewigkeit zu erlösen. Nachdem sie die *bodhi* und den Körper des Gesetzes *(dharmakāya)* der Buddha erlangt haben, verschwinden sie nicht egoistisch in dem totalen Erlöschen *(nirvāṇa)*; denn das würde es ihnen unmöglich machen, zum Heile der Wesen zu wirken, sondern sie gehen nur in ein besonderes Erlöschen über, das unbeständig *(apratiṣṭhita)* genannt wird und in welchem sie nicht endgültig verbleiben (My Sg, 259). Wie könnte dem anders sein, da für die Heiligen des Mahāyāna Daseinskreislauf und Erlöschen im Grunde gleich sind? Der erste ist die befleckte Erscheinung der abhängigen Natur, und das zweite ihre reine Erscheinung. Die Umwälzung der Grundlage besteht gerade in der Ausschaltung der befleckten Erscheinung, d. h. des Daseinskreislaufes, um nur die reine Erscheinung beizubehalten, d. h. das Erlöschen. Diese letzte Stufe der Bodhisattva-Laufbahn wird Endweg *(niṣṭhamārga)* genannt. Das Erreichen des Körpers des Gesetzes *(dharmakāya)* bestimmt den Eintritt des Heiligen in diese letzte Stufe. Der Körper des Gesetzes, der mit dem So-Sein *(tathatā)* identisch ist, hat fünf Eigenschaften: die Umwälzung der Grundlage; die weißen, d. h. die reinen Dinge *(śukladharma)*, die ihn mittels der zehn Meisterschaften *(vaśitā)* bilden und ihrerseits aus der Anwendung der sechs Vollkommenheiten *(pāramitā)* hervorgehen; die Nicht-Zweiheit *(advaya)*; die Ewigkeit *(nitya)*; das Unbegreifliche *(acintya)* (My Sg, 268—274).

Es bleibt nun noch zu untersuchen, welcher Mittel die Bodhisattva sich bedienten, um auf dem langen Wege fortzuschreiten, der sie zum Erwachen und zum unbeständigen Erlöschen führt. Den Heiligen des Mahāyāna steht ein ganzes Arsenal zur Verfügung. Dieses enthält nicht nur die geistigen Waffen der Heiligen des alten Buddhismus, die oft in verschiedener Weise aufgeführt wurden, sondern darüber hinaus eine Anzahl anderer, die dem Mahāyāna eigen sind. Asaṅga liefert davon sowie von ihrer Anwendung und den mit ihrer Hilfe erzielten Resultaten eine eingehende Beschreibung; die entsprechenden Klassifizierungen sind jedoch je nach den Werken, in denen sie enthalten sind, verschieden. Deshalb versuchen wir gar nicht erst, ihm in diesem Labyrinth zu folgen; für den Nichtfachmann wäre dies auch bloß langweilig. Wir begnügen uns damit, die interessantesten Elemente anzuführen. Unter diesen müssen wir natürlich die Vollkommenheiten *(pāramitā)* nennen, von denen Asaṅga nur sechs aufzählt: die des Gebens *(dāna)*, der Sittlichkeit *(śīla)*, der Geduld *(kṣānti)*, der Energie *(vīrya)*, der Meditation *(dhyāna)* und der Weisheit *(prajñā)* (My Sg, IV). Diese führen insbesondere zu den zehn Meisterschaften *(vaśitā)*, die die Buddha charakterisieren. Sie betreffen die Langlebigkeit *(āyus)*, das Denken *(citta)*, die Ausrüstung *(pariṣkāra)*, die Taten

(karman), die Hingabe *(adhimukti)*, das Gelübde *(praṇidhāna)*, die Wiedergeburt *(upapatti)*, die Wunderkräfte *(ṛddhi)*, das Wissen *(jñāna)* und das Gesetz *(dharma)* (My Sā, VII, 4). Sehr wichtig sind auch die Sammlungen *(samādhi)*; es gibt vielerlei Arten davon, und ihre Resultate sind äußerst verschieden (My Sg, VII). Die Anwendung dieser Methode verlieh den Yogācāra ihren Namen. Die Sammlungen, die der übernatürlichen Sphäre angehören, spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle, denn sie ermöglichen es, mit unbegrenzter Kraft zum Heil der Wesen zu wirken. Die Bodhisattva können auf diese Weise mit ihren Wundern das Denken der Wesen beeinflussen und sie auf den Weg der Erlösung lenken; sie können ferner die Verdammten erlösen und ihre Wiedergeburt im Himmel veranlassen, die Dämonen erschrecken usw. Dies fällt ihnen in Wirklichkeit leicht, da sie dank ihres vollkommenen Verständnisses des idealistischen Monismus sämtliche Dinge und Wesen als reine Illusion, als reine Schöpfung der Vorstellung erschauen. Allgemeiner jedoch sind diese Sammlungen des Denkens nur die Hilfskräfte der Weisheit *(prajñā)* und der Erkenntnis *(jñāna)*, die natürlich die Hauptelemente des Fortschreitens auf dem Wege des Heils darstellen. Von Anfang an betrachtete das Mahāyāna die Vollkommenheit der Weisheit als die höchste Vollkommenheit, und das idealistische System Asaṅgas konnte nur noch ihren Vorrang bekräftigen. Formell mit der von Begriffen freien Erkenntnis *(nirvikalpajñāna)* identifiziert, bildet die Vollkommenheit der Weisheit den Schlüssel, der den Bodhisattva den Eintritt in die zehn Länder *(bhūmi)* erschließt und auf entscheidende Weise die spätere Erlangung der Umwälzung der Grundlage, des Erwachens und des Körpers des Gesetzes vorbereitet (My Sg, VIII).

Das ist in aller Kürze das, was Asaṅga lehrte. Bei seinen Schülern wandelte sich dieses System schnell. Einerseits befaßte man sich, statt auf den praktischen Yogācārateil einzugehen und diesen weiter zu entwickeln, wie sein Begründer dies getan hatte, besonders mit der Theorie, d. h. mit der These des Nichts-als-Denken. Man suchte immer mehr Argumente, um sie gegen die Angriffe Andersdenkender zu verteidigen. Andererseits führte die Vertiefung dieser These zur Spaltung der Schule in zwei Gruppen. Die eine verstärkte mit Vasubandhu, Dharmapāla und der Schule von Nālandā den absoluten Idealismus; die andere hingegen, mit Sthiramati und der Schule von Valabhī, versuchte ihn zu dämpfen und die Lehre Asaṅgas derjenigen Nāgārjunas anzugleichen. Der Begründer der ersten Schule schien der großen Theorie von der universalen Leere treu bleiben zu wollen und die des Idealismus nur als ein Mittel vorzuschlagen, um zu jener zu gelangen, als ob die *śūnyatā* auf diesem Umwege leichter zu erreichen wäre als mittels der abstrusen und schwindelerregenden Kritik der Mādhyamika. In seinen Werken sind die Beziehungen zwischen dem *vijñaptimātra*, der *tathatā* und der *śūnyatā* nicht sehr klar und oft widersprüchlich dargestellt. Diese Unklarheit führte zu verschiedenen, mitunter einander widersprechenden Auslegungen.

Vasubandhu fügt nicht ohne eine gewisse Kühnheit die Ausdrücke und Begriffe Substanz *(dravya)*, substantielle Existenz *(dravyasat)* ein, die natürlich das So-Sein charakterisieren, das deutlicher als bei Asaṅga die Prägung des Nichts-als-Denken trägt. Dharmapāla geht noch weiter, indem er diese substantielle Existenz nicht nur mit der vollkommenen *(pariniṣpanna)* Natur der Dinge in Verbindung bringt, sondern auch mit dem Teil der abhängigen *(paratantra)* Natur, der durch die geistigen, in Objekte und Subjekte zerfallenden Phänomene gebildet wird (Siddhi, 554–555). Für Sthiramati hingegen eignet allem, was abhängiger Natur ist, nur eine Existenz der Bezeichnung *(prajñaptisat)*. Während Vasubandhu, Dharmapāla und seine Schüler ihren Sinn auf das Nichts-als-Vorstellung *(vijñaptimātra)* richten, das immer mehr an Substantialität gewinnt, konzentrieren Sthiramati und die Seinen ihr Denken vor allem auf die Leere *(śūnyatā)*.

Sehr bald brach der Streit zwischen den Yogācāra der Schule Vasubandhus, Dharmapālas und den Mādhyamika, und hier besonders Bhāvaviveka, Candrakīrti samt ihren Schülern, aus. Im Grunde genommen drehte sich alles um den für alle – weil in den *Prajñāpāramitāsūtra* gelehrten – heiligen Begriff der Leere. Die Yogācāra beschuldigten ihre Gegner, diesen im Sinne der absoluten Nicht-Existenz auszulegen und daher einen Nihilismus zu verfechten, der zu der formellen Lehre der *Sūtra* und zugleich zur Logik in Widerspruch stehe. Die Mādhyamika kritisierten Punkt für Punkt das ganze System der Idealisten, den Begriff der Speicher-Erkenntnis, den des Nichts-als-Vorstellung usw. und griffen hinter alledem endlich die Substantialität an, in der sie ein Wiederauftauchen des brahmanischen Selbst *(ātman)* sahen[10].

In Wirklichkeit waren sie in ihren Anschauungen nicht so weit voneinander entfernt, wie es einen Abendländer dünken mag, der es gewöhnt ist, sich auf einem viel realistischeren Felde und in einer dichteren Sphäre zu bewegen. Denn die Substanz, welche die Yogācāra meinten, war nichts anderes als die Quintessenz des Denkens, die mit dem reinen Wesen identifizierte potenzierte Erkenntnis, leer von jedem Unterscheidungsvermögen an der Grenze von Sein und Nichtsein, wie die Leere der Mādhyamika. Was sie unterschied, war vielmehr der Standpunkt, von dem aus sie diese gleiche Realität an der Grenze des Schwindenden betrachteten, und demgemäß waren auch die Ausdrücke, mit denen sie ihre Auffassungen zu umschreiben versuchten, verschieden. Diese Verbindung von So-Sein und Leere, die zu gleicher Zeit das Sein und das Nichtsein darstellt oder vielmehr beide transzendiert, wurde von den Mādhyamika, die sie vor allem mit Hilfe einer negativen Dialektik zu bestimmen versuchten, eher als Nichtsein betrachtet, während die Yogācāra mit ihrer mehr positiven Methode in ihr eher das Sein sahen. Beide vertieften eigentlich nur, ohne

10 Gute Darstellung dieses Streites bei *R. Grousset*, Les philosophies indiennes. Bd. 2. Paris 1931, S. 130–149. Siehe auch *E. Frauwallner*, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1956, S. 394–407.

sie zu erneuern, die alte buddhistische Lehre, die alle Dinge, in denen die gewöhnlichen Menschen das Sein sehen, als unbeständig *(anitya)*, voller Leiden *(duḥkha)*, leer *(śūnya)* und unpersönlich *(anātmaka)* erklärt und das Absolute, das Unzusammengesetzte *(asaṃskṛta)* und das Nirvāṇa, das allein außerhalb dieser Begriffsbestimmung steht, dem leeren Raum vergleicht. Die buddhistische Metaphysik bewegt sich immer auf zwei Ebenen: auf der niederen, allgemein die der verhüllten Wahrheit *(saṃvṛtisatya)* genannt, auf welcher die gewöhnlichen Leute stehen, die jene Wesen und Dinge, die in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit rastlos erscheinen, sich verändern und verschwinden, als real ansehen; auf der höheren Ebene, Ebene der Wahrheit im höchsten Sinne *(paramārthasatya)* genannt, die allein den Weisen zugänglich ist, die nur die unabhängige, beständige, unveränderliche, unaussprechliche Wahrheit in ihrer transzendentalen Reinheit und Leere schauen. Die erste Ebene ist die des Relativen, des Leides, des Daseinskreislaufes; die zweite die des Absoluten, der Glückseligkeit, des Heils.

Der kritischen negativen Dialektik Nāgārjunas und der Mādhyamika steht die positive Logik Dignāgas und der Yogācāra gegenüber. Dignāga stützt sich auf den Idealismus der philosophischen Schule, der er angehört, und erkennt zwei Prüfsteine *(pramāṇa)* der Erkenntnis an, nämlich die direkte Wahrnehmung *(pratyakṣa)* und die Inferenz *(anumāna)*, deren Gültigkeit er beweist. Seine Analyse der Inferenz in ihren verschiedenen Formen und im Blick auf die Beziehungen, die zwischen ihren Gliedern bestehen, die von Dharmakīrti wiederaufgenommen und weiterentwickelt wurde, ist eines der großartigsten Denkmäler der Logik und des indischen Denkens[11].

4. Die Gemeinschaft[1]

Obwohl der Bodhisattva, der das Ideal des Mahāyāna darstellt, wie der Arhat das des alten Buddhismus, ein Laie und kein Mönch ist, blieb die Gemeinschaft der *bhikṣu* im „Großen Fahrzeug" bestehen. Alle großen Lehrer, Nāgārjuna, Āryadeva, Candrakīrti, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga usw., sind Mönche gewesen. Diese Gemeinschaft stand sogar in Blüte und besaß viele und mitunter sehr große Klöster, die oft von mehreren Tausend Mönchen bewohnt waren. Man kennt ihre Geschichte, und hier und da sind Überreste davon erhalten geblieben.

Man weiß wenig vom Leben und von der Organisation dieser Gemeinschaften des Mahāyāna. Bücher der Ordenszucht, die den alten *Vinayapiṭaka*

11 Siehe vor allem das grundlegende Werk von *T. Stcherbatsky*, Buddhist Logic, Leningrad 1930–1932.

1 *L. Renou* und *J. Filliozat*, L'Inde classique, Bd. 2, S. 605–608.

ähnlich wären, scheinen sie nicht hervorgebracht zu haben. Jedenfalls ist nichts derartiges auf uns gekommen, weder in Sanskrit noch in Chinesisch oder Tibetisch. Auch finden sich in der Überlieferung keine Angaben, die auf die Existenz einer solchen Literatur schließen lassen könnten. Einige kurze Werke, die in Chinesisch und Tibetisch erhalten sind und deren Überschriften solche Bücher vermuten lassen könnten – *Bodhisattvaprātimokṣa, Bodhisattvakarman, Mahāyānaprātimokṣa* usw. – enthalten mehr allgemeine Ratschläge als Regeln für die Klosterdisziplin. Sie wenden sich an diejenigen, die die Laufbahn der Bodhisattva befolgen wollen. Bei einigen handelt es sich sogar nur um Fragmente von großen mahāyānischen Abhandlungen mit bedeutungsvollen Namen, wie die *Yogācārabhūmi* von Asaṅga oder die *Bodhisattvabhūmi*. Das bekannteste führt den Namen eines berühmten *Sūtra* vom *Dīrghāgama*, das *Brahmajāla* oder „Netz des Brahmā", obwohl es mit diesem nichts gemein hat. Diese kurzen Schriften handeln von einer bestimmten Anzahl schwerer oder leichter Fehler, welche die Bodhisattva auf ihrem langen Weg zum Erwachen aufhalten können; ferner erteilen sie diesen Helden Ratschläge in bezug auf die Wahl eines Lehrers, die Anwendung verschiedener Meditationen und mehrerer Methoden, die Wesen zu bekehren und zum Heil zu führen; endlich geben sie Anleitungen in bezug auf die Ausübung der universalen Liebe, des großen Mitleidens, den Kult des Buddha und Hinweise auf die ihn symbolisierenden Dinge, wie Bilder, *Stūpa* usw.

Es scheint sicher zu sein, daß die Gemeinschaften des Mahāyāna von denen des alten Buddhismus die *Vinayapiṭaka* übernommen und diese auch im weitesten Sinne ausgewertet haben. Dies ergibt sich erstens aus den Mitteilungen von Hsüan-tsang und I-tsing. Beim genauen Studium ihrer Schriften stellt man fest, daß sie nur auf sehr geringe Unterschiede zwischen den Lebensregeln der Klöster des Mahāyāna und denen der anderen Lehren gestoßen sind. Andererseits kennen die tibetischen Mönche, die sämtlich dem Mahāyāna angehören, nur ein *Vinayapiṭaka*, und zwar das der Mūlasarvāstivādin, das, obwohl erst nach der Entstehung des Mahāyāna abgeschlossen, trotzdem zahlreiche sehr alte Elemente enthält und sich der Fassung wie dem Inhalt nach kaum von den anderen Ordensgesetzen des alten Buddhismus unterscheidet.

Was die eigentliche Disziplin angeht, scheint das öffentliche Bekenntnis der Fehler bei den Gemeinschaften des Mahāyāna eine größere Rolle gespielt zu haben als bei den anderen. Ferner – und dies ist bemerkenswert – konnte sich der schuldige Mönch durch zahlreiche, vor bestimmten Buddha abgelegte Beichten von seinen Sünden reinwaschen. Es gab fünfunddreißig solcher Buddha, die in dem *Śikṣāsamuccaya* von Śāntideva aufgezählt werden. Ein derartiger Ritus erweist, in welcher Richtung und in welchem Maße sich die Anschauungen der Gemeinschaft verändert hatten.

Ein ähnlicher Wandel ist hinsichtlich des Kultes zu konstatieren. Dieser hat sich sehr entwickelt. Die Verehrung jener Objekte, welche die Heiligen und

Helden des Buddhismus darstellen oder sonst auf sie Bezug haben, wie *Stūpa*, Reliquien, Buddha- und Bodhisattva-Bilder, heilige Bücher sowie andere Bräuche, die dem volkstümlichen hinduistischen Kultus entnommen worden waren, das Opfern von Lebensmitteln, Kleidern, Schmuck, sowie Musik, Bäder, Prozessionen usw., werden nicht mehr wie früher den Laien verächtlich überlassen, sondern die *bhikṣu* nehmen jetzt eifrig daran teil. Ja, der Kultus wie das Ritual der Beichte nötigten die Mönche zu wirklichen Gebeten, die an die verschiedenen Buddha gerichtet werden, um sie z. B. um die Verkündigung des Gesetzes zu bitten oder um sie anzuflehen, ihren Eintritt in das Parinirvāṇa aufzuschieben. Wer die Laufbahn des Bodhisattva einschlagen will, legt eine bestimmte Anzahl von charakteristischen Gelübden ab, z. B. das des Hervorbringens des Erwachungsgedankens *(bodhicittotpāda)*, welches das Anfangsgelübde ist und gewissermaßen die Ordinierung *(upasaṃpadā)* des alten Buddhismus ersetzt, sowie das Gelübde der Selbstaufopferung für das Heil aller Wesen und des Verschenkens aller eigenen Verdienste an andere.

V. DER TANTRISMUS[1]

1. Die Geschichte

Der indische buddhistische Tantrismus ist im Abendland noch wenig bekannt. Dies liegt an dem esoterischen und irrationalen Charakter seiner Lehren, der das Studium seiner Glaubensurkunden ziemlich schwierig und ermüdend macht.

Der Ursprung der tantrischen Bewegung geht weit zurück. Altes magisch-religiöses Glaubensgut, das in Indien wie anderswo fortlebte, scheint die Grundlage zu bilden. Schon im 3. Jahrhundert n. Chr. werden buddhistische magische Formeln *(dhāraṇī)* ins Chinesische übertragen. Vier Jahrhunderte später berichtet Hsüan-tsang, daß die Mönche von Uḍḍiyāna derartige Formeln anwenden. Am Anfang des 8. Jahrhunderts werden die ersten großen Werke der neuen Schule von Śubhakarasiṃha, Vajrabodhi und Amoghavajra ins Chinesische übersetzt, und kurz darauf führt der legendäre Padmasambhava den buddhistischen Tantrismus in Tibet ein. Die Biographien dieser verschiedenen Persönlichkeiten zeigen, daß um 700 diese Bewegung alle Gebiete Indiens erreicht hatte, von Kashmir bis Bengalen, das Land Tamul, Ceylon und die Malaiische Inselgruppe, und daß sie selbst in die berühmte Universität von Nālandā Eingang gefunden hatte.

Die Legende schreibt die erste Verkündigung der tantrischen Lehre Nāgārjuna selbst zu. Auf ihn werden ferner zahlreiche Werke, die es mit Magie, Alchemie und Medizin zu tun haben, zurückgeführt. Wenn auch feststeht, daß der Führer der Mādhyamika keineswegs der Autor dieser Werke gewesen ist, so ist es doch möglich, daß diese Bücher von einem gleichnamigen Denker des 7. Jahrhunderts stammen. Der wichtigste Schüler dieses Nāgārjuna soll Nāgabodhi gewesen sein, der in Śrīparvata, nahe bei Nāgārjunikoṇḍa, an der unteren Krishnā gelebt haben soll, d. h. dort, wo der Legende nach der große Nāgārjuna seine letzten Jahre verbrachte. Vajrabodhi, einer der drei Missionare, die den buddhistischen Tantrismus zu Beginn des 8. Jahrhunderts in China eingeführt haben, soll der unmittelbare Schüler Nāgabodhis gewesen sein. Um 670 in Zentralindien geboren, studierte er in Nālandā und bereiste

1 Siehe vor allem *H. von Glasenapp*, Buddhistische Mysterien, Stuttgart 1940, und *S. B. Das Gupta,* An introduction to Tantric Buddhism, Calcutta 1950, *P. C. Bagchi,* Studies in the Tantras, Calcutta 1939.

dann das westliche und südliche Indien, wo er sich dem Tantrismus zuwandte. Von hier aus ging er über Ceylon und Sumatra 719 nach China und starb dort im Jahre 741. Sein Schüler Amoghavajra wurde im Jahre 705 in Ceylon geboren, seine Familie stammte aber aus Nordindien oder Zentralasien. Er durchschiffte die südlichen Meere, traf auf Java mit Vajrabodhi zusammen und begleitete ihn nach China. Nach dem Tode seines Meisters kehrte er nach Ceylon zurück, um Manuskripte zu holen, begab sich jedoch 746 erneut nach China und blieb dort bis zu seinem Tode im Jahre 774. Śubhakarasiṃha steht, obwohl älter als die beiden anderen, in engem Zusammenhang mit ihnen. Er wurde 635 in Orissa als Sprößling einer Fürstenfamilie von Magadha geboren und studierte den Tantrismus in Nālandā bei Dharmagupta, dessen Person stark von der Legende überwuchert ist. Er war schon ein älterer Mann, als er Zentralasien durchquerte und 716 China erreichte; bis zu seinem Tode, 735, übersetzte er hier zahlreiche Werke.

Wir haben es in China mit einem gereinigten und vergeistigten Tantrismus zu tun, aus dem alle erotischen und der allgemeinen Moral widersprechenden Elemente sorgfältig entfernt sind und in dem selbst der Magie nur symbolischer Wert beigemessen wird. Die strenge Zensur des chinesischen Staates, die alle eingeführten Texte kontrollierte, stand stark unter dem Einfluß des Konfuzianismus. Darin liegt wahrscheinlich die Erklärung für den Unterschied zwischen diesem keuschen chinesischen Tantrismus und jenem, der zur selben Zeit in Indien blühte und sich in Nepal und Tibet ausbreitete und in dem die Zauberei sowie die Neigung zum Schauerlichen und Schrecklichen zu schlimmen Entartungen führten.

Eine andere Richtung beginnt mit Saraha, der am Anfang des 7. Jahrhunderts gelebt haben und der Lehrer von Lūipa oder Lūyipa gewesen sein soll. Der letztere, im Westen Indiens, in Ujjayinī, geboren, hat in Bengalen eine berühmte Schule gegründet. Ihre Schriften geben die Lehre der *siddha*, der „Vollkommenen", wieder. Das magische Element spielt eine wichtige Rolle darin. Lūipa steht an der Spitze der in Tibet und Nepal sehr bekannten Zauberer, denen die Legende die unglaublichsten Heldentaten zuschreibt. Lūipa hatte vier Hauptschüler, deren Tätigkeit in das Ende des 7. und den Anfang des 8. Jahrhunderts fällt. Kambala brachte zusammen mit Padmavajra das *Hevajratantra* und den Kultus dieser Gottheit von Uḍḍiyāna nach Nālandā. Lalitavajra nahm andere tantrische Werke von Uḍḍiyāna mit und verbreitete sie in Indien. Padmavajra ist der Verfasser der *Guhyasiddhi*, „Vollkommenheit des Geheimnisses", in der er die sog. Lehre des Diamanten *(vajra)* darstellt. Anaṅgavajra, der ihm folgte, schrieb die *Prajñopayaviniścayasiddhi*, „Vollkommenheit der Unterscheidung der Mittel zur Weisheit", in der er Anschauungen vertritt, die denen der Mādhyamika sehr nahe stehen. Sein Nachfolger Indrabhūti war König von Śambhala in Uḍḍiyāna; er wurde von Lalitavajra bekehrt und verfaßte mehrere tantrische Werke, von denen

die *Jñānasiddhi*, „Vollkommenheit der Erkenntnis", das bekannteste ist. Seine Schwester Lakṣmīṃkarā schrieb die *Advayasiddhi*, „Vollkommenheit der Nicht-Zweiheit", und lehrte wie ihr Bruder das Sahajayāna, das „Fahrzeug des Angeborenen". Ihr Schüler Līlāvajra stammte ebenfalls aus Uḍḍiyāna.

Der bengalische Zweig der Schule Lūipas unterscheidet sich von dem eben behandelten durch den Besitz der *dohākośa*, „Schätze von Dohā". Dies sind kurze, im Dohāmeter und in Apabhraṃśa, einem lokalen Dialekt, abgefaßte Dichtungen sowie Lieder in Alt-Bengali, *Caryāpada*, „Verse über die Führung". Die bekanntesten Autoren sind Kāṇha oder Kāhnu, Schüler von Jālandhari, der Indrabhūti zum Lehrer hatte, Bhusuku, der im 11. Jahrhundert gelebt hat, und Saraha, wahrscheinlich dessen Zeitgenosse. Ihre Anschauungen nähern sich denen Asaṅgas und der Yogācāra.

Die berühmteste Gestalt des indischen buddhistischen Tantrismus ist zweifellos Padmasambhava. Ist seine Geschichtlichkeit auch nicht zu bestreiten, so muß man doch zugeben, daß die Legende durch Häufung außergewöhnlichster magischer Heldentaten auf ihn sein Bild derart verdeckt hat, daß die Hauptzüge seiner historischen Existenz sich nur sehr schwer ermitteln lassen. Er wurde in Śambhala, in Uḍḍiyāna, geboren und entstammt einer Königsfamilie. Bestimmten Überlieferungen nach ist er der Sohn Indrabhūtis. Im Jahre 750 soll er von dem ersten buddhistischen Apostel, der in dieses Land kam — dem Mādhyamika-Lehrer Śāntarakṣita, Abt von Nālandā —, nach Tibet berufen worden sein. Manche Bestandteile seiner Legende und seiner Lehre verraten deutlich, daß er, wie auch andere Lehrer des buddhistischen Tantrismus, vom śivaitischen Tantrismus, der damals in voller Blüte stand, stark beeinflußt wurde.

Schon am Ende des 8. Jahrhunderts war der Osten Indiens — Bengalen und Orissa — das Hauptzentrum des buddhistischen Tantrismus. Er nahm hier unter dem Schutz und der Förderung der Pāla-Dynastie einen glänzenden Aufschwung. Gegen 800 gründete der König Dharmapāla unweit von Nālandā das große Kloster von Vikramaśīla. Dieses übertraf sehr bald das ältere an Ruhm und wurde zum Hauptsitz der tantrischen Studien. Die tibetischen Historiker haben uns die Namen und die Legenden der zahlreichen Lehrer überliefert, die hier gewirkt haben. Diese stießen zuerst auf die feindselige Haltung puritanischer Mönche, die Anhänger des alten Buddhismus waren, der Theravādin und anderer. Sie waren von der Mündung des Indus und von Ceylon gekommen, um den Tantrismus zu bekämpfen. Vikramaśīla war außerdem ein Hauptzentrum für die Verbreitung des Buddhismus in Tibet. Man arbeitete hier intensiv an der Übersetzung der heiligen Werke ins Tibetische, und Missionare, zum Teil hervorragende Lehrer, gingen oft von hier aus und überquerten den Himālaya, um die dort lebenden noch barbarischen Völker zu bekehren. Die aktivsten und berühmtesten sind Sarvajñadeva, Jinamitra und Dānaśīla aus Kashmir, Dharmakāra, Tilopā, Nāropā und Atīśa. Die bei-

den letzteren waren die Lehrer des großen buddhistischen Reformators des 11. Jahrhunderts, Mar-pa. Um das Jahr 1200 wurde das östliche Indien von den muslimischen Horden überflutet, die die Klöster in Brand steckten und Tausende von Mönchen töteten. Damit wurde der letzten Glanzzeit des indischen Buddhismus ein jähes Ende bereitet.

Er lebte jedoch in anderen Gegenden Indiens weiter, wenn auch die Zeit der Blüte dahin war. In Kashmir, das durch einen Gebirgswall vor den islamischen Einfällen geschützt war, blieb er bis zum 14. Jahrhundert neben dem Śivaismus, der ihn allmählich aushöhlte und aufsog, bestehen. Bis zum Ende des 11. Jahrhunderts war dieses Gebiet sogar ein wichtiges Zentrum des buddhistischen Tantrismus, von dem Missionare nach Tibet, Zentralasien und bis nach China ausgingen.

2. Die Literatur

Die Literatur des buddhistischen Tantrismus, zum größten Teil in chinesischen und vor allem in tibetischen Übertragungen erhalten, ist sehr umfangreich, aber, wie bereits erwähnt, im Abendland erst unzureichend bekannt.

Stützt man sich auf die Angaben der chinesischen Übersetzungen, so wären die ältesten tantrischen Texte kurze Formeln, die magische Kraft besitzen, die *Dhāraṇī*, „Trägerinnen", oder *Vidyārājñī*, „Königinnen (magischen) Wissens". Davon sind Tausende gefunden worden. Die meisten sind, um sie bekannt zu machen, ihre Verwendung zu erklären und ihre Wirksamkeit zu rühmen, in spezielle *Sūtra* eingefügt, z. B. in das *Pañcarakṣāsūtra*, „Sūtra der fünf Beschützungen"; davon ist die *Mahāmāyūrī*, „das Besingen" oder „das Loblied auf den Namen der M.", am berühmtesten. Sie wurde achtmal ins Chinesische übersetzt. Daneben kann man noch folgende *Dhāraṇī* nennen: *Uṣṇīṣavijaya*, „Sieg des Schädelauswuchses (des Buddha)"[2], *Anantamukha*, „Mund des Unendlichen", *Nīlakaṇṭha*, „Der mit dem blauen Hals", *Padmacintāmaṇi*, „Lotus-Wunschkleinod"[3], *Vasudhārā*, „Die die Welt Tragende", *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, „Vortragen des Namens des Mañjuśrī", *Agrapradīpa*, „Höchste Lampe", *Puṣpakūṭa*, „Blumenspitze". Andere sind in den beiden *Dhāraṇīsamuccaya*, „Sammlung der Trägerinnen", dem „*Sūtra* der Trägerinnen von großer, ehrwürdiger Tugend" und dem „*Sūtra* der Trägerinnen der Fackel des großen Gesetzes" zusammengefaßt, die alle vier auf Chinesisch erhalten sind. Andere, vielleicht die ältesten, sind — oftmals allem Anschein nach durch Interpolation — verschiedenen *Sūtra* des Mahāyāna einverleibt worden, z. B. dem *Mahāmegha*, dem *Samādhirāja*, dem *Gaṇḍavyūha* usw.

2 *uṣṇīṣa*, eigentl. „Turban", heißt die charakteristische Beule mitten auf dem Haupt des Buddha.

3 D. h. das Wunschkleinod, das (in diesem Falle) ein Lotus ist.

Erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts tauchen umfassendere Werke auf, in denen Ritual und Lehre dargestellt werden. An erster Stelle zu nennen sind das *Mahāvairocanasūtra*, „*Sūtra* des großen Glänzenden", das die Theorie der Stufen des Keimes *(garbhadhātu)* erklärt, und das *Vajroṣṇīṣasūtra*, „*Sūtra* des Diamant-Schädelauswuchses", in dem die Theorie der Stufen des Diamanten *(vajradhātu)* dargelegt wird. Viele kürzere zweitrangige Texte schließen sich diesen an. Sie bilden die Fundamente jenes Tantrismus, der in China und bald darauf in Korea und Japan großen Erfolg hatte.

Das *Mañjuśrīmūlakalpa*, „Fundamentalritual des Mañjuśrī", ist, obwohl ein wenig später beendet, ein umfangreiches Werk komplexer Art; es erinnert seiner Form nach an die *Sūtra* des Mahāyāna, seinem Inhalt nach an die *Tantra*. Es findet sich darin nicht nur eine ausführliche Beschreibung des Rituals, sondern es liefert auch in erheblicher Zahl Aufschlüsse über magische Praktiken, Astrologie, Bilderkunst, Legenden und sogar über die Geschichte des späten Buddhismus.

Die Werke über die Lehre heißen *Tantra*, was wörtlich einen gespannten Faden bezeichnet und hier eine Kette von Lehrern, die durch ihren Unterricht die Lehre weitergeben. Diese Texte gliedern sich nach dem tibetischen Historiker Tāranātha in vier Gruppen: 1. die *Kriyātantra*, welche die religiösen Feierlichkeiten beschreiben; 2. die *Caryātantra*, welche die Vorschriften in bezug auf die Lebensführung der Heiligen enthalten; 3. die *Yogatantra*, welche die mystischen und magischen Praktiken betreffen; 4. die *Anuttarayogatantra*, die von der sog. höchsten Mystik handeln, d. h. eigentlich von der geheimen Lehre des Śaktismus. Die meisten haben dieselbe Struktur und Form wie die *Sūtra* des Mahāyāna angenommen, um eine ähnliche Gültigkeit beanspruchen zu können. Der Buddha spielt darin natürlich die Hauptrolle; die einzelnen Bestandteile der Lehre werden ihm in den Mund gelegt. Jedoch sind es gewöhnlich Orte magischer Art, an denen er weilt, z. B. das geheimnisvolle Śambhala, das irgendwo in den Bergen des nordwestlichen Indien liegt, die Paläste der unterirdischen Genien Nāga oder der Götter oder auch noch, gemäß dem häufig in diesen Werken vorkommenden erotischen Symbolismus, die Śchamlippen der weiblichen Gottheiten, welche die Macht *(śakti)* der Buddha und der Bodhisattva darstellen.

Zu den wichtigsten *Tantra* gehören der *Guhyasamāja*, „Die Zusammenkunft des Geheimnisses", und der *Tathāgataguhyaka*, „Das Geheimnis der Tathāgata", der in Sanskrit erhalten ist und ins Chinesische und Tibetische übersetzt wurde; gewisse Indizien sprechen dafür, daß dieser zum Teil auf das 5. Jahrhundert zurückgeht. Ferner ist der *Ekaravīra*, „Der einzige Held", zu erwähnen, der sich auf Caṇḍamahāroṣaṇa bezieht; er ist als eine Mischung von Ritualfragen, Magie, Mystik und Theorie zu bezeichnen und liegt ebenfalls in Sanskrit vor. Im *Mahākāla*, „Der große Schwarze" oder „Die große Zeit", wird das Gedankengebäude der späten Schule desselben Namens dar-

gestellt. Genannt seien ferner der *Amoghapāśakalparāja*, „König des Rituals von Amoghapāśa", das *Māyājāla*, „Das Netz der Illusion", der *Guhyagarbhatattvaniścaya*, „Die Sicherheit über die Realität des Keims des Geheimnisses", der *Tārāmūlakalpa*, „Fundamentales Ritual der Tārā", das *Abhidhānottara*, „Das Höhere im Bezug der Bezeichnungen", der *Vajravārāhīkalpa*, „Ritual von Vajravārāhī", der *Bhūtaḍāmara*, „Der Tumult der Geister".

Neben diesen Werken, die nach dem Muster der *Sūtra* des Mahāyāna abgefaßt wurden und in denen die Lehre als Verkündigung des Buddha ausgegeben wird, entwickelte sich ein reiches Schrifttum an Abhandlungen, Handbüchern und Kommentaren, deren Autorschaft manchmal recht willkürlich verschiedenen Lehrern zugesprochen wird; so wird z. B. Nāgārjuna zum Verfasser mehrerer tantrischer Abhandlungen gemacht. Ein großer Teil dieser Literatur ist in Sanskrit erhalten, ein noch größerer in tibetischer Übertragung. Hingegen sind Werke dieser Art in chinesischer Übersetzung selten und unbedeutend. Der *Pañcakrama*, „Die fünf Schritte", der die fünf Stufen des tantrischen Weges beschreibt, wird zum Teil Nāgārjuna, zum Teil Śākyamitra zugeschrieben, welch letzterer im 9. Jahrhundert gelebt hat. Die Abhandlungen der Sahajiyā-Schule, deren mehr oder weniger legendäre Lehrer den Titel *siddha*, „Die Vollkommenen", trugen, werden mit dem Namen „Vollkommenheit" *(siddhi)* bezeichnet. Es handelt sich um die *Jñānasiddhi*, „Vollkommenheit der Erkenntnis" von Indrabhūti, der um 700 gelebt hat, die *Guhyasiddhi*, „Vollkommenheit des Geheimnisses", von seinem Zeitgenossen Padmavajra und die *Advayasiddhi*, „Vollkommenheit der Nicht-Zweiheit", von Lakṣmīṃkarā, der Schwester Indrabhūtis. Die *Sādhana*, „Verwirklichungen", die den Zweck haben, die verschiedenen Gottheiten zu beschwören und mittels magischer Praktiken ihr Erscheinen zu bewirken, enthalten eine Menge genauer Einzelheiten über die Ikonographie. Die *Sādhanamālā*, „Girlande der Verwirklichungen", ist eine berühmte Sammlung von mehr als dreihundert Werken dieser Art, die zwischen dem 7. und 11. Jahrhundert verfaßt wurden. Andere tragen die Namen der Gottheiten, denen sie gewidmet sind, Tārā, Vajravārāhī, Nairātmyayoginī usw. Es gibt noch andere Ritualwerke, wie den *Ādikarmapradīpa*, „Die Lampe der Ur-Taten", der im besonderen die Vorschriften des Klosterlebens enthält und von Anupamavajra von Vikramaśīla (12. Jahrhundert) geschrieben wurde, den *Ācāryakriyāsamuccaya*, „Sammlung der religiösen Feierlichkeiten der Lehrer", von Jagaddarpaṇa, das *Aṣṭamavratavidhāna*, „Die Regel des achten Gelübdes", den *Caityapuṃgava*, „Der Held der Heiligtümer". Die Werke der Kālacakra-Schule bilden eine Gruppe für sich; dabei ist vor allem die *Vimalaprabhā*, „Das unbefleckte Licht", zu nennen, ein großer und berühmter Kommentar von Naḍa oder Nāropā, der insbesondere die rituelle Weihe behandelt.

3. Die Lehre

Der vorherrschende Zug des Tantrismus ist der Ritualismus; der größte Teil seiner reichen Literatur ist der eingehenden Beschreibung der Kultmethoden und ihrer symbolischen Bedeutung sowie der großen Göttergemeinschaft, auf die sie zielen, gewidmet. Die Lehre, die in diesen Werken meistens nur undeutlich zutage tritt, wurde so gestaltet, daß sie diesem Ritualismus und Symbolismus als Grundlage und Rechtfertigung dienen konnte.

In dieser Hinsicht erscheint der buddhistische Tantrismus als eine Fortführung und praktische Anwendung der Theorie von der universalen Leere bis zu den letzten Konsequenzen. In diesem Sinne ist er als die Weiterentwicklung des Mahāyāna anzusprechen, in dem die *śūnyatā* das metaphysische Hauptelement bildete. Wenn alles leer von eigener Natur ist, dann ist alles identisch oder wenigstens äquivalent als Abbild der letzten absoluten und einzigen Realität, welche Leere *(śūnyatā)*, So-Sein *(tathatā)*, Nicht-Dualität *(advaita)* usw. ist. Von dieser Wahrheit muß man durchdrungen sein, und in dem vollen Begreifen dieser Wahrheit besteht das Heil der Wesen. Um dieses Ziel zu erreichen – das immer noch so fern liegt und dem immer noch so schwer beizukommen ist wie bei den alten buddhistischen Schulen –, wendet man neue Methoden an. Diese sind nichts anderes als die Anwendung dieser Theorie der universalen Identität der Unzahl der Wesen und der Dinge in der Welt der Illusion *(māyā)*, in der wir leben. Die überaus große Zahl der rituellen Handlungen, darunter höchst seltsame, absurde und anstößige, sowie die Unmenge der Gottheiten, die der Tantrismus an seinen Altären aufstellt, sind auf diese Weise gerechtfertigt. Ja, je seltsamer, absurder oder anstößiger eine Handlung ist, um so mehr beweist ihr Vollzug durch die Offenbarung ihrer Wirksamkeit die Wahrheit der Lehre, auf die sie sich gründet. Nach der unerbittlichen Negierung aller Realität durch Nāgārjuna erlaubte es der Idealismus Asaṅgas, der zeigte, daß das Denken die Ursache aller diesseitigen Dinge ist, die Macht der Vorstellung als unendlich zu betrachten. Hatte der große Lehrer der Yogācāra nicht erklärt, die Bodhisattva bedienten sich gerade dieser Kraft, um allerlei Wunder zu vollbringen, die es ermöglichten, die Wesen auf dem Erlösungswege voranzuführen? In dieser unserer Welt der Illusion eignet der Einbildungskraft – und die der Inder ist besonders entwickelt – eine sichere Wirksamkeit, und die Schranke zwischen der Welt der Materie und der des Geistes ist aufgehoben. Die seltsamsten Beziehungen und die entferntesten Ähnlichkeiten, die man zwischen zwei Dingen oder Wesen feststellen kann, sind in dieser Welt der *māyā* wirklich. Deshalb ist es möglich, indem man auf einen der beiden Partner einer Beziehung einwirkt, den anderen zu beeinflussen.

Dies verlieh nicht nur jenen unzähligen kultischen und magischen Handlungen Daseinsberechtigung, die, aus dem alten Schatz der eingeborenen Reli-

gion überliefert, im Volke noch immer lebendig waren, sondern auch einer Unmenge neuer Riten und neuer magischer Rezepte. Von nun an gab man sich also innerhalb des Buddhismus selbst der leidenschaftlichen Suche nach Wunderkräften hin, und dies nicht nur, um die Wesen zum Heil zu führen, wie es die von einem erhabenen Ideal durchdrungenen Bodhisattva taten, sondern auch und sogar meistens, um ausschließlich weltliche Leidenschaften zu befriedigen. Man bediente sich dabei des Yoga, der Alchemie, der Zauberei und der Magie in allen ihren Formen, seien es heilvolle oder unheilvolle. Die buddhistischen Mönche werden oft als Wundertäter, *Siddha* genannt, angesehen. Man schreibt ihnen eine Menge wundersamer Taten zu und bittet sie um Reichtum, Gesundheit, Kinder, gute Ernten, die Wiedergeburt eines Geliebten usw.

Diese Lehre von der universalen Identität in der Welt der Illusion konnte auch dazu dienen, die anstößigsten Handlungen zu rechtfertigen. Schon Nāgārjuna hatte gezeigt, daß Gut und Böse nichts als relative Begriffe sind, und die Yogācāra hatten gelegentlich nicht versäumt, diesen Punkt zu bestätigen. Man zog nun die praktischen Konsequenzen. Unter den Heldentaten, die von den berühmten Siddha erzählt wurden, kommen die schrecklichsten und widerlichsten Verbrechen vor, die sich die verschrobenste Einbildungskraft nur aus denken kann. Das Vollbringen solcher Untaten wurde in der Tat als handgreiflicher Beweis dafür angesehen, daß diejenigen, die sie ohne das geringste Zögern verübten, wirklich von den relativen und somit illusorischen Begriffen von Gut und Böse frei und daher zur höchsten Erlösung gelangt seien. Das Wenigste, was diese Zauberer tun konnten, war die Übertretung der fünf vom frühen Buddhismus gepredigten Haupttugenden, d. h. das Begehen von Mord, Diebstahl, Unzucht, Meineid und Trunksucht. Jedoch akzeptierten bei weitem nicht alle Schulen diese äußersten Konsequenzen der fundamentalen Lehre des Tantrismus, und selbst bei jenen, die ihnen zustimmten, wurde ausdrücklich erklärt, nur diejenigen, die eine lange und intensive Übung durchgemacht hätten und außerdem außergewöhnlich begabt seien, könnten sich ohne Gefahr solchen Vergehen und verschiedenen kultischen und magischen Handlungen hingeben. Sehr argwöhnisch auf ihre Vorzugsstellung bedacht, bekämpften übrigens die Siddha heftig diejenigen, die sie nachzuahmen suchten, ohne einer solchen Zucht sich unterzogen zu haben.

In einem Punkt jedoch stellten sich gleich zu Beginn des 8. Jahrhunderts die meisten tantrischen Schulen entschlossen gegen die Unterweisungen des früheren Buddhismus, und zwar indem sie einen erotischen Dualismus einführten, der bald zu großer Bedeutung gelangte. Von Anfang an hatten alle großen buddhistischen Lehrer – und dies oft mit großem Nachdruck – die erotische Leidenschaft als eine der stärksten Bindungen des Wesens an den Daseinskreislauf bezeichnet und die Sexualität – in den *Vinayapiṭaka* z. B. – bis ins Harmloseste verfolgt. Sie betonten die absolute Keuschheit des Körpers und des Geistes, die eine der Hauptregeln des Klosterlebens sein sollte. Zwölf

Jahrhunderte hindurch bezeugten sie ihre Misogynie, die jener der Väter des Christentums ähnlich war. Die tantrischen Denker sehen im Gegenteil fast überall einen sexuellen Symbolismus; sie preisen die Bedeutung und den Wert des weiblichen Elements und führen eine Menge von Göttinnen in das Pantheon ein.

In die Lehre dringt dieser sexuelle Symbolismus zusammen mit dem Dualismus ein, dessen komplementäre Elemente sich vereinen müssen, um die höchste, absolute Einheit zu erzeugen. Auf diese Weise müssen die Leere *(śūnyatā)* und das Mitleiden *(karuṇā)*, die Weisheit *(prajñā)* und der Kunstgriff *(upāya)*, d. h. das intellektuelle und das affektive, aktive Element der Laufbahn der Bodhisattva, zusammenkommen, um den Gedanken des Erwachens *(bodhicitta)*, den Schlüssel des Heils oder die Nicht-Zweiheit *(advaya)* hervorzubringen. Diese Verbindung ist Identität *(samatā)* und bewirkt das große Glück *(mahāsukha)*. Symbolisch wird eines der beiden komplementären Elemente als männlich, das andere als weiblich betrachtet und ihre Vereinigung mit der sexuellen Vereinigung *(maithuna)* verglichen sowie die Glückseligkeit des Heils mit dem geschlechtlichen Genuß. Gewiß findet man in fast allen Religionen einen derartigen erotischen Symbolismus, besonders wenn es sich um Mystik handelt, aber der Tantrismus, sowohl der hinduistische als auch der buddhistische, erkannte ihm eine viel größere Bedeutung zu, als dies anderswo geschah. Dieser Symbolismus fand nicht nur schnell Eingang in die tantrische Kunst und Literatur, er hatte auch – besonders in einigen Schulen – nachhaltige Rückwirkungen auf den Kult, wie wir noch sehen werden.

Damit haben wir die wichtigsten Elemente der tantrischen Lehre kurz umrissen. Andere traten ihnen zur Seite, und zwar entstammten diese verschiedenen Schulen, die bald aus dieser Bewegung hervorgingen. Die älteste davon ist sicher die des Vajrayāna, die schon im 7. Jahrhundert bestand. Sie schuf u. a. das *Guhyasamājasūtra* und das *Mahāvairocanasūtra*. Sie stellte die letzte Realität, die Leere, das So-Sein und die Nicht-Zweiheit, symbolisch durch den Blitz *(vajra)* dar, und in diesem Sinne war jedes Ding, da es als solches dieser Grundrealität teilhaftig ist, als *vajra* anzusehen. Diese absolute Leere wurde durch den Buddha Mahāvairocana oder Vajrasattva verkörpert. Er ist jedoch, obwohl das erste und immanente Prinzip aller Dinge und jenseits der Zeit verweilend, nicht der Schöpfer des Universums, sondern dessen Erretter. Der Kult zielt darauf ab, ihn hinter der Vielheit zu entdecken.

Die Sekte des Sahajayāna pries natürliche, „angeborene" *(sahaja)* Methoden an. Indem sie sich von dem konventionellen Ritualismus des Vajrayāna wie von den tiefen Spekulationen abkehrte, erklärte sie, die Wahrheit sei nur mit Hilfe der Intuition zu erreichen, indem man die Instinkte und Leidenschaften nicht entferne, sondern sublimiere. Dieser Anschauung gemäß ist das leidenschaftliche Wesen allein fähig, das Heil zu bewirken, indem es die natürliche Kraft der Leidenschaften und Instinkte ausnutzt. Gerade dieser

Sekte gehörten die großen Zauberer, die *Siddha*, an, von denen wir weiter oben gesprochen haben, und in dieser hat der sexuelle Symbolismus die größte Rolle gespielt.

Die Schule des Kālacakra, des „Rades der Zeit", die im 10. Jahrhundert auf den Plan trat, steht der Vajrayāna-Schule näher. Sie erkennt einen Urbuddha oder „Buddha des Anfangs" *(ādibuddha)* an, der aus sich selbst geboren *(svayambhū)* ist und auch Kālacakra genannt wird. Aus ihm geht alles hervor. Das intellektuelle Element des Dualismus, Weisheit *(prajñā)* und Leere *(śūnyatā)*, wird mit der Zeit *(kāla)* identifiziert, das affektive und aktive Element hingegen, der Kunstgriff *(upāya)*, mit dem Rad *(cakra)*, d. h. mit dem Daseinskreislauf des Universums oder dem Körper des höchsten Buddha, der dieses Dasein in Potenz enthält. Die Vereinigung des *kāla* mit dem *cakra* erzeugt den Gedanken des Erwachens *(bodhi)*. Da die Zeit *(kāla)* durch die Atemhauche *(vāyu)*, die den Körper durchziehen, entsteht, ist es nach Ansicht dieser Schule wichtig, diese sorgfältig zu beachten. Deshalb legt sie auf die Atemübungen des Yoga besonderen Wert. Ein anderer für sie charakteristischer Zug ist die Bedeutung der Schreckensgestalten in ihrem Göttertempel, vor allem der Menschenfresserinnen *(ḍākiṇī)*, deren Gunst man sich durch Gaben, Opfer, Zauber usw. verschaffen muß. Einer der Einführungsriten trägt den bedeutungsvollen Namen „Eintritt in den Zorn" *(krodhāveśa)*.

Die anderen Sekten sind jünger und leben – in sehr entarteter Form – in Nepal fort. Für die Aiśvarika ist der Urbuddha *(ādibuddha)* der Herr *(īśvara)* des Universums. Mittels seiner Meditation ruft er die fünf Tathāgata ins Dasein, die ihrerseits die fünf Bodhisattva erschaffen. Jeder davon wird mit Hilfe der Götter zum Schöpfer einer vergänglichen Welt. Unsere Welt, die vierte, ist das Werk Avalokiteśvaras. – Die Svābhāvika, die ziemlich enge Beziehungen zum Mahāyāna aufrechterhalten haben, halten die Leere für die eigene Natur *(svabhāva)* der Dinge, daher auch ihr Name. Die Kārmika und die Yātnika bestehen auf dem Wert der Tat und des Strebens.

Ein gemeinsamer Zug all dieser Schulen – trotz ihrer Unterschiede in der Lehre – war der Reichtum ihres Pantheons. Er ist zum großen Teil auf die Bedeutung, die man den Ritualhandlungen beimaß, zurückzuführen. Dieses Pantheon umfaßt einerseits die Buddha und Bodhisattva, andererseits eine Menge von Gottheiten, Genien und Dämonen. Die einen wie die anderen werden, wie im hinduistisch-tantrischen Pantheon, gewöhnlich weiblichen Wesen zugesellt, die ihre Macht *(śakti)* verkörpern.

Die Buddha und die Bodhisattva sind im großen und ganzen die des Mahāyāna; ihre Beziehungen untereinander sind jedoch systematisch festgelegt worden. In der obersten Stufe dieses Pantheons finden wir fünf höchste Buddha, die Jina (Sieger) oder Tathāgata genannt werden. Diese beiden sehr alten buddhistischen Bezeichnungen werden hier in einem ganz bestimmten Sinn angewandt. Die fünf Buddha sind: Vairocana, Akṣobhya, Ratnasaṃbhava

oder Ratnaketu, Amitābha oder Lokeśvara, Amoghasiddhi oder Amoghavajra. Jeder von ihnen entspricht einem der fünf kosmischen Gebiete (das Zentrum und die fünf Kardinalpunkte), einem der fünf Gruppen *(skandha)*, einem der fünf großen Elemente *(mahābhūta)*, einer der fünf Farben usw.; diese Übereinstimmungen wechseln oft je nach den Werken und den Schulen. Diese fünf Jina weilen in sehr weit entfernten Himmeln, wo sie in ewiger Meditation versunken sind, und steigen nie zu den Menschen hinab, denn sie sind ausschließlich Körper des Gesetzes *(dharmakāya)*. Mehrere Schulen stellen einen transzendenten Buddha über sie, der die Verkörperung der absoluten und einzigen Realität ist; er wird Mahāvairocana, Vajradhara, Vajrasattva, Ādibuddha, Bhagavat oder Īśvara genannt. Man spricht ihm dann oft einen besonderen Körper zu, der über dem des Gesetzes steht und Körper des Diamanten *(vajrakāya)*, angeborener Körper *(sahajakāya)* oder Körper des großen Glücks *(mahāsukhakāya)* heißt. In diesem genießt er die Seligkeit der fundamentalen Einheit, die symbolisch dem höchsten Genuß der Vereinigung mit seiner Śakti gleichgestellt wird.

Aus diesen fünf Jina gehen fünf Buddha hervor, die den Menschen erscheinen, um sie den Weg der Erlösung zu lehren. Sie sind aus dem Körper der magischen Schöpfung *(nirmāṇakāya)* gebildet. Es sind die drei letzten Buddha, Krakucchanda, Kanakamuni und Kāśyapa, die dem historischen Buddha Śākyamuni vorhergehen, dieser selbst und der zukünftige Buddha Maitreya. Ihnen entsprechen fünf Bodhisattva: Samantabhadra, Vajrapāṇi, Ratnapāṇi, Avalokiteśvara oder Padmapāṇi und Viśvapāṇi. Den Jina stehen fünf Śakti bei: Tārā, Locanā, Māmakī, Pāṇḍarā, Āryātārā. Der höchste Buddha Vajrasattva hat Vajravārāhī oder Prajñāpāramitā zur Gemahlin.

Alle Jina, Bodhisattva und Śakti sowie Vajrasattva selbst können vielfache und verschiedenartige Gestalten annehmen; jede davon hat einen besonderen Namen und eine besondere Funktion. Bestimmte dieser Erscheinungsformen sind günstig, andere schrecklich und vernichtend. Sie werden in den Abhandlungen eingehend beschrieben; ihre Ikonographie steht daher auf festen Füßen. Die meisten entstammen dem indischen Volksgut, andere alten buddhistischen Legenden; wieder andere sind Verkörperungen rein geistiger Begriffe und werden – manchmal in sehr undeutlicher Weise – mit den großen Gestalten des buddhistisch-tantrischen Pantheons, die oben beschrieben wurden, identifiziert.

Darunter stehen, obgleich sie einen wichtigen Platz einnehmen, die zahlreichen Gottheiten aller Art und aller Grade, die unmittelbar aus dem hinduistischen Pantheon und dem indischen Volksgut kommen. Gleich zu Beginn vom Buddhismus anerkannt und in seiner Literatur eine nicht zu übersehende Rolle spielend, hatten sie bis dahin in den eigentlichen buddhistischen Kultus keinen Eingang gefunden. Der Tantrismus hingegen gesteht ihnen zu, daß seine Anhänger sie in gleichem Maße wie die Jina, Buddha, Bodhisattva

und Śakti verehren. Unter diesen Gottheiten findet man Yama, Māra, Śakra oder Indra und Brahmā, die schon im buddhistischen Kanon häufiger vorkommen, und zahlreiche neue Gestalten wie Mahākāla („die große Zeit"), der Śiva darstellt; Gaṇapati, eine andere Form von Ganeśa; Jambhala, der kein anderer als Kubera, der Gott des Reichtums, ist; Hayagrīva, eine Gottheit mit Pferdekopf; Yamāntaka, von Yama, dem Gott der Toten, abstammend; Trailokyavijaya, ein unheimlicher Gott, der über Maheśvara und Parvatī siegt; Sarasvatī, die Göttin der Künste; Vasudharā, die Gemahlin des Jambhala; Mārīcī, die vernichtende Emanation von Vairocana, usw. – Darunter stehen im Pantheon die unzähligen Yakṣa, Rākṣasa, Asura usw., Naturgenien oder menschenfressende Dämonen, zweitrangige, in den Legenden des alten Buddhismus gut bekannte Gottheiten, die jedoch seltsamerweise im Tantrismus verbleichen und von den vielen neuen Gestalten verdrängt werden. Von ihnen müssen besonders die legendären Anhänger des Vajrayoga genannt werden: *vajrayogin* oder *vajrayoginī*, je nachdem sie männlich oder weiblich sind, welche die schlechten Kräfte der Leidenschaften verkörpern, die man zähmen muß, um sie sich dann im Streben nach der Erlösung oder zu anderen materiellen Zwecken zunutze zu machen.

Es herrscht hier eine gewisse Verwirrung, oft wird eine Gestalt bald als eine reine Gottheit, bald als eine wohlgesinnte oder mißgünstige Erscheinungsform eines Buddha, Bodhisattva oder einer Śakti bestimmt. Dies ist z. B. der Fall bei Heruka und bei Hevajra, schrecklichen Erscheinungen von Vajrasattva, bei Hayagrīva, einem Gott mit Pferdekopf, der als eine Form von Avalokiteśvara gilt, den Göttinnen Mārīcī, Prajñāpāramitā, Uṣṇīṣavijayā, Cundā, Parṇaśavarī usw. Dasselbe trifft für die schrecklichen, zweitrangigen Gottheiten, die Ḍākinī, zu, die Ḍāka, einer der Formen des Buddha Vajrasattva, entsprechen. Sie sind ebenfalls im ältesten hinduistischen Tantrismus bekannt, wo sie insbesondere die blutdürstige Göttin Kālī, die Gemahlin des Śiva, begleiten.

Sowohl in seinem Pantheon, das von rein hinduistischen und mehr oder weniger buddhisierten Gottheiten überfüllt ist und entschieden von Vajrasattva oder Ādibuddha, der dem śivaitischen Maheśvara entspricht, beherrscht wird, als auch in seiner durchaus monistischen, nicht-dualistischen *(advaita)* Philosophie, nach welcher die Welt nur eine große magische Schöpfung *(māyā)* ist, die einzig aus dem Denken der ewigen, transzendentalen Wesenheit hervorgeht, zeigt der buddhistische Tantrismus, wie weit sich der indische Buddhismus bereits gegen Ende des 7. Jahrhunderts von dem wiedererstehenden Hinduismus hat durchdringen, ja überwuchern lassen. Nach und nach sollte er sich unwiderruflich in ihm auflösen und dann in Indien von der Bildfläche verschwinden.

4. Der Kultus

Soweit wir davon Kenntnis haben, wichen Lebensführung und Organisation der Gemeinschaften der tantrischen Sekten nur wenig von denen der älteren buddhistischen Schulen ab. Der Hauptunterschied bestand, wie wir gesehen haben, in der außergewöhnlichen Zunahme der Ritualhandlungen, die oft mit Übungen in Magie, Zauberei, Alchemie, Astrologie usw. verbunden wurden.

Wie es gewöhnlich bei solchen Religionen der Fall ist, hat der buddhistische Tantrismus einen esoterischen Charakter. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Einführung in denselben mittels eines bestimmten Ritus. Die Abhandlungen legen besonderen Wert auf die Wahl und die Rolle des Lehrers *(guru)*. Diesem steht es zu, den Novizen eingehend in Lehre und Ritual zu unterrichten, um ihm dann eine besondere Ordinierung zuteil werden zu lassen, die sich von jener des alten Buddhismus, der *upasaṃpadā*, erheblich unterscheidet und wegen der besonderen Fähigkeiten, die sie verleiht, den Namen der königlichen Weihe, *abhiṣeka*, der sie auch in der äußeren Form gleicht, beigelegt bekommen hat.

Der Yoga spielt in mannigfaltigen Formen eine Hauptrolle im tantrischen Kultus, und zwar sowohl wegen der Wunderkräfte, die er vermittelt, als auch wegen der Bedeutung, die naturgemäß diesen psychischen Übungen in einer Religion zukam, die, vom Idealismus der Yogācāra stark beeinflußt, das Universum auf ein ungeheures Bewußtsein reduziert, in dem sich geistige Phänomene abspielen. Durch die Meditation, durch eine intensive geistige Versenkung identifiziert der Eingeführte seinen eigenen Körper mit dem Universum und sich selbst mit einem der verschiedenen Tathāgata, Bodhisattva usw. und sogar mit Vajrasattva oder Ādibuddha. Es geht dabei entweder darum, die übernatürliche Macht der letzteren zu verwenden, oder sich besser von der fundamentalen Wahrheit des Monismus zu überzeugen, um auf diese Weise zum Ziel, d. h. zum Heil zu gelangen. Auf ähnliche Weise kann der Eingeführte geistige Schöpfungen hervorbringen *(bhāvanā)* und so, aber in diesem Fall außerhalb seiner selbst, einen Tathāgata oder Bodhisattva, eine Śakti, eine gute oder böse Gottheit bilden, um sie zu verehren, über ihre Bedeutung nachzusinnen oder um sie zu zähmen und sich ihrer Wunderkräfte zu verschiedenen Zwecken zu bedienen. Die notwendige Vollständigkeit und Genauigkeit dieser Beschwörungen erfordert die sorgfältige Berücksichtigung der zahlreichen und sehr eingehenden ikonographischen Darstellungen in den tantrischen Werken. Dank einer Sammlung des Geistes, die zu einer wahren Hypertrophie der Phantasie führt, stellt man sich vor, selbst in diese Bilder einzutreten, diese oder jene schreckliche und unheilvolle Gottheit zu bekämpfen, sich mit dieser Göttin oder jener Śakti zu verbinden, jenem Buddha oder Bodhisattva in seinem Erlösungswerk zu helfen. Man kann genauso nur in der Einbildung diese oder jene Greueltaten sowie Übertretungen der heilig-

sten sittlichen Vorschriften des Buddhismus begehen, deren Wiederholung, wie wir gesehen haben, in den Augen des tantrischen Eingeweihten der Beweis dafür ist, daß er die Stufe des Guten und Bösen überschritten und jene des absoluten Monismus erreicht hat.

Die Methoden, die angewandt werden, um zu diesen Sammlungen des Geistes zu gelangen, sind zum Teil dieselben wie im alten Buddhismus, z. B. die Regulierung der Atmung oder die Betrachtung eines bestimmten Bildes, zum Teil aber auch neue, die sich auf den Symbolismus gründen. Diese letzteren Methoden können in drei Klassen eingeteilt werden, je nachdem sie die Sprache, das Sehen oder die Gebärde beanspruchen. Die erste wird hauptsächlich von den *dhāraṇī* und den *mantra* gebildet, Formeln, die der Eingeweihte spricht und die für den Profanen mehr oder weniger sinnlos sind. Sie bestehen entweder ganz oder zum Teil aus Silben, von denen jede einen symbolischen Wert besitzt, oder zum Teil aus sinnvollen Worten oder Ausdrücken, Namen von Gottheiten oder Tugenden, Lobliedern an einen Buddha oder Bodhisattva usw. Diesem letzten Typus gehört die berühmte Formel an: „*Oṃ maṇi padme huṃ*", die sich an Avalokiteśvara wendet. Jede dieser geheimnisvollen Silben oder „Keime" *(bīja)* bezeichnet eine der Gestalten des tantrischen Pantheons, eine von deren Eigenschaften oder eins ihrer Attribute oder irgendein anderes religiöses Element. Sie werden gewöhnlich wegen ihres Klanges gewählt, der einem Schrei oder dem Ton eines Gongs ähnlich ist, der bis an die Grenzen des Universums weiterschwingt. Diese Silben sind nicht nur durch ihren Ton wirksam, sondern auch mittels ihrer graphischen Darstellung, die man betrachten muß und die sehr oft in den *maṇḍala* vorkommt.

Diese bilden den größten Teil der zweiten Klasse der Hilfsmittel, d. h. jener des Sehens. Es handelt sich um komplizierte Zeichnungen, die gewöhnlich das Universum unter einem seiner Aspekte darstellen. Zahlreiche Figuren des tantrischen Pantheons sind darin symbolisch entweder in Menschengestalt oder in Form der obengenannten Silben dem Rang nach geordnet. Die dritte Klasse ist die der Gebärden *(mudrā)*, vor allem solcher der Hände, die eine ähnliche symbolische Bedeutung haben wie die Silben. Diesen verschiedenen Methoden kommt bei den Eingeweihten nicht nur ein rein symbolischer Wert zu, ihnen eignet vielmehr auch eine übernatürliche Wirksamkeit, und zwar auf Grund der Lehre von der universalen Identität. Dem Körper des Eingeweihten selbst wird aus denselben Gründen eine ähnliche Wirksamkeit beigelegt, und er wird als ein natürliches *maṇḍala* betrachtet. Dabei entspricht jeder Teil des Körpers einem Element des Universums oder einer der Figuren des Pantheons. Seine verschiedenen Funktionen, die durch eine besondere Physiologie erklärt werden, haben dann eine kosmische Bedeutung.

Ein sehr wichtiger und komplizierter Ritus, der nur von einem Eingeweihten vollzogen werden darf, der die Vollkommenheit *(siddhi)*, d. h. die volle Meisterschaft in den verschiedenen tantrischen Methoden, erreicht hat, ist das

sādhana, die „Verwirklichung". Es gleicht äußerlich sehr dem mahāyānischen Kultus, unterscheidet sich aber natürlich bedeutungsmäßig erheblich davon. Wir finden hier die Begrüßung, die Opferung von Blumen, Weihrauch, Lampen, die Beichte der Vergehen, die Zufluchtnahme zu den drei Kostbarkeiten, Buddha, Dharma und Saṃgha, den Entschluß, den Gedanken des Erwachens *(bodhicitta)* hervorzubringen und sich auf den Weg der Bodhisattva zu begeben, Bitten an die Buddha, das Gesetz zu predigen und ihren Eintritt ins Nirvāṇa zu verschieben, das Verschenken der eigenen Verdienste an alle Wesen, das Wachrufen von Gedanken der Liebe, des Mitleidens, der Freude und des Gleichmuts allen Wesen gegenüber usw. Der Eingeweihte muß dann über die universale Leere und die fundamentale Reinheit aller Dinge nachsinnen und dies auf seine eigene Person beziehen; danach muß er sich mit dem höchsten Buddha und dadurch mit dem absoluten So-Sein identifizieren.

In einigen Schulen kommen Übungen hinzu, die zeigen sollen, daß der Eingeweihte sich wirklich von allen sittlichen Bindungen, von Scham und Ekel befreit hat. Sie werden entweder durch Meditation symbolisch oder auch in Wirklichkeit vollzogen. Dies ist insbesondere bei den Sexualriten der Fall, welche die Verwirklichung des erotischen Symbolismus darstellen. Diese können übrigens auf dem Wege rechtmäßiger Verheiratungen gemäß einem bestimmten Ritual vollführt werden oder aber — seltener wie es scheint — unter Verletzung aller Sittengesetze, indem man sich den perversesten Handlungen hingibt, Inzest und geschlechtliche Vereinigung mit Frauen aus niederen Kasten oder außerhalb der Kaste inbegriffen.

VI. GESCHICHTE UND ÜBERLEBEN DES ALTEN BUDDHISMUS IN SÜDOSTASIEN[1]

Lange bevor der Buddhismus in Indien, wo er entstand, erloschen war, hatte er sich über Dreiviertel von Asien und den Malaiischen Archipel verbreitet und war tief in die Geisteswelt Chinas, Japans, Indochinas, Zentralasiens, Tibets, der Mongolei und der östlichen Provinzen Irans eingedrungen. Bis zum heutigen Tage hat er sich in den meisten dieser Länder erhalten.

Jedoch veränderte er sich fast überall ziemlich schnell in der Berührung mit den in diesen Gebieten damals herrschenden Kulturen. In China stand er unter dem Einfluß des Taoismus und wurde zunächst als eine Sekte dieser Religion angesehen. Dieser chinesische Buddhismus war es, der kurz darauf in Korea und Japan Eingang fand. In Tibet, wohin er erst spät, als er schon im Niedergang begriffen war, gelangte, vermischte er sich mit Elementen des Schamanismus, der bis dahin die Religion dieses Landes war. Noch später dehnte er sich in seiner in Tibet erlangten Gestalt auf die Mongolei aus. In allen diesen Ländern, in denen er heute noch besteht, ähnelt der Buddhismus nur noch sehr entfernt dem ursprünglichen indischen. Darauf können wir im Rahmen dieser Darstellung nicht näher eingehen[2]. In den anderen Gebieten Zentralasiens, im östlichen Iran und auf der Malaiischen Inselflur ist der Buddhismus seit beinahe tausend Jahren aus verschiedenen Gründen von der Bildfläche verschwunden, hauptsächlich wohl infolge der muslimischen Invasion. Wir wissen nicht genau, ob er in den letztgenannten Ländern seine indische Art bis zum Schluß bewahrt hat oder ob er auch hier durch die lokalen Einflüsse entstellt wurde.

Davon sticht sehr ab, daß der indische Buddhismus in seinen ältesten Formen in Südostasien überlebte. Noch heutzutage besteht die alte Sekte der Theravādin auf Ceylon, in Burma, Siam, Kamboja und Laos. Sie hat dort ihre Lehre unverändert beibehalten, auch ihre Regeln der Disziplin, ihre Lebensweise, ja selbst die Sprache, das Pāli. Wenn es auch einerseits so scheint, als wäre sie hier seit mehr als zwanzig Jahrhunderten erstarrt, so ist sie an-

1 Siehe *G. Coedès*, Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie, Paris 1948, passim; *Ch. Eliot*, Hinduism and Buddhism, Bd. III, S. 3–187.
2 Vgl. die Bände 4, 5, 20, 21, 22 von „Die Religionen der Menschheit" sowie die Gesamtdarstellung in Bd. 23.

dererseits doch sehr lebendig und tätig in diesen fünf Ländern, wo sie, selbst wenn sie nicht als Staatsreligion anerkannt wird, den zahlenmäßig größten Teil der Bevölkerung, manchmal diese sogar gänzlich, zu ihren Anhängern zählt. Zur Zeit entwickelt sie eine bemerkenswerte Aktivität und versucht, sich den Bedürfnissen des modernen Lebens anzupassen. Dies geht nicht immer ohne Schwierigkeiten vonstatten, aber die unbestreitbaren Erfolge, die schon erzielt worden sind, zeigen, welche Vitalität und welche Anpassungsfähigkeit der indische Buddhismus besaß. Man kann keine vollständige Geschichte dieses Buddhismus schreiben, ohne die wichtigsten Ereignisse zu berühren, die seine Entwicklung in diesen Ländern kennzeichnen.

Zunächst ist zu bemerken, daß der Buddhismus Südostasiens weder in der Lehre noch in der Organisation des religiösen Lebens, noch sogar in der Literatur Besonderheiten oder Werke aufweist, die wichtig genug wären, um hier besonders behandelt zu werden. Die wenigen literarischen Werke, mit denen die Mönche dieser Gebiete die Pāli-Literatur bereichert haben, sind weiter oben (s. S. 81) aufgeführt worden. Wir werden in der folgenden historischen Skizze die seltenen lehrmäßigen und klösterlichen Besonderheiten, die uns in diesen Ländern entgegentreten, zur Sprache bringen.

Im Gegensatz zur Literatur hat sich in diesen Ländern die buddhistische Kunst außergewöhnlich entwickelt. Sie schließt sich zwar eng an die indische Kunst an, dennoch sind die nationalen Merkmale unverkennbar, und diese machen eine der Ursachen ihres Reichtums und ihrer Größe aus. Die Denkmäler von Anurādhapura, von Sigiriyā und von Polonnaruwā in Ceylon, von Pagan in Burma erfreuen sich mit Recht allgemeiner Bewunderung.

Der Überlieferung nach soll der Buddhismus gegen 250 v. Chr. in Ceylon durch Mahinda und Saṅghamittā eingeführt worden sein. Diese beiden waren Sohn und Tochter des großen indischen Kaisers Aśoka. Nachdem sie Mönch und Nonne geworden waren, sollen sie ausgesandt worden sein, um die Bewohner dieser entfernten und geheimnisvollen Insel zu bekehren. Der König von Ceylon, Devanāmpiya Tissa, nahm sie sehr freundlich auf und ließ sogleich in seiner Hauptstadt Anurādhapura das Große Kloster, Mahāvihāra, errichten, um den Zweig des heiligen Bodhibaumes darin aufzubewahren, den die beiden Missionare mitgebracht hatten. Dieser Mahāvihāra blieb während langer Jahrhunderte das Hauptzentrum der orthodoxen Theravādin der großen Insel.

Unter den Herrschern der Tamulen, die hinduistischer Religion waren und bis zum Ende des Mittelalters periodisch in Ceylon einfielen und die Insel mehr oder weniger lange Zeit unter ihrer Gewalt hielten, hatte der Buddhismus nach den Berichten seiner Geschichtsschreiber kaum zu leiden. Gewöhnlich kam ihm die eifrige Hilfe der eingeborenen Herrscher zugute. Jedesmal, wenn es einem von ihnen gelang, die Eindringlinge zu vertreiben und die eigene Macht auf der ganzen Insel zu befestigen, bedachte er den Saṃgha mit reichen Gaben. Die Chroniken bewahren das Andenken daran.

Trotz der geographischen Situation als Insel und der Entfernung von der Urheimat des Buddhismus, dem Gangesbecken, war Ceylon nicht völlig vom indischen Festland abgeschlossen. Wasserwege verbanden es mit dem nahen Tamilland, mit dem Lande Andhra (an der Mündung der Krishnā und der Godāverī), mit Surāṣṭra (nördlich vom heutigen Bombay, an der Mündung der Taptī und der Narbadā) und mit dem Gangesdelta. Diese Wege wurden nicht nur von Kaufleuten, von denen manche fromme Buddhisten waren, benutzt, sondern auch von pilgernden Mönchen, die sich nach jenen Orten begaben, wo der Buddha und seine großen Schüler gelebt hatten. Die neuen Ideen, die sich auf dem Kontinent herausbildeten, konnten also durchaus Einfluß auf die Gemeinschaft in Ceylon ausüben.

Weiter oben haben wir eingehender von den verschiedenen Sekten gesprochen, in welche die buddhistische Gemeinschaft von Ceylon während der zwölf ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zerfiel: erstens die Dhammaruciya des Klosters von Abhayagiri, dann die von Dakkhiṇavihāra am Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr., endlich die Sāgaliya des Klosters von Jetavana um die Mitte des 4. Jahrhunderts. Die Rivalitäten unter diesen verschiedenen Schulen, über die wir leider fast nichts wissen, waren oft sehr heftig. Einige Könige versuchten diesem Zustand abzuhelfen, indem sie die Mönche bestimmter Sekten verfolgten und verbannten, andere — weiser als diese — beriefen Konzile ein, wie etwa Vaṭṭagāmani am Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. und Dhātusena gegen Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. Die eine wie die andere Methode, die der Gewalt wie die der Milde, erwiesen sich als wirkungslos; der Kampf zwischen den Mönchen des Mahāvihāra und ihren Gegnern, den Mönchen des Abhayagirivihāra und des Jetavanavihāra, die unter kontinentalen Einflüssen standen, ging weiter. Die Archäologie und die Epigraphik haben deutliche Spuren der Existenz des Mahāyāna und sogar des Tantrismus in Ceylon nachgewiesen. Es ist daran zu erinnern, daß zwei jener drei Mönche, die den Tantrismus zu Beginn des 8. Jahrhunderts in China einführten, in Verbindung zu der großen Insel gestanden haben: Amoghavajra wurde dort geboren, und sein Lehrer, Vajrabodhi, hatte dort gelebt, nachdem er die neue Lehre in Südindien studiert hatte. Wie wir bereits hörten, soll der Überlieferung nach Āryadeva selbst, Nāgārjunas großer Schüler, auf Ceylon geboren worden sein.

Diese Mannigfaltigkeit des singhalesischen Buddhismus hört plötzlich zu der Zeit auf, wo die Religion des Buddha in Indien in ihren letzten Zügen liegt. Um das Jahr 1160 ließ der große König Parakkamabāhu I. eine Synode einberufen und nötigte alle feindseligen Schulen, sich im Mahāvihāra zusammenzuschließen, das so den endgültigen Sieg davontrug.

Diese Maßnahme bot jedoch dem Verfall des Buddhismus keinen Einhalt, der, wenn auf Ceylon auch langsamer als in Indien vor sich gehend, dennoch nicht minder effektiv war. Allein die Treue der Könige und der Aristokratie

gegenüber der Religion ihrer Vorfahren verhinderte, daß diese von der Insel sowie vom Kontinent verschwand. Die Ankunft der Portugiesen, die im 16. Jahrhundert den Katholizismus mit Gewalt einzuführen versuchten, dann ein Jahrhundert später die der Holländer, deren religiöse Toleranz größer war, bedeuteten Prüfungen für den singhalesischen Buddhismus. Die nationalen Gefühle, die sich gegen das Christentum der verhaßten Eindringlinge auflehnten, wirkten sich für ihn jedoch vorteilhaft aus und verhüteten sein völliges Erlöschen.

Der Verfall war jedoch so offenkundig, daß die singhalesischen Könige selbst mehrmals einschreiten mußten, um diesen aufzuhalten. Vimala Dharma II. (1679—1701) schickte eine Gesandtschaft nach Arakan im unteren Burma. Mit ihr kamen einige fromme Mönche und Gelehrte jenes Landes nach Ceylon, und diese nahmen eine notwendige Reform der dortigen Gemeinschaft vor. Ein halbes Jahrhundert später, als der König Kittisiri Rājasiha (1747—1781) festgestellt hatte, daß keine singhalesischen Mönche mehr regelmäßig ordiniert wurden und in Keuschheit und Armut lebten, ordnete er eine ähnliche Gesandtschaft zum König Ayuthia von Siam ab. Eine Delegation von siamesischen Ältesten *(thera)* baute den Saṃgha von Ceylon auf gesunden Grundlagen wieder auf, aber sie führte auch ihr Auswahlprinzip ein, das ausschließlich aristokratisch war. Dies erregte bei den anderen Klassen der Bevölkerung und besonders beim reichen Bürgertum Unwillen. Im Jahre 1802 verfügte sich eine neue Gesandtschaft nach Burma. Dies hatte die Gründung eines anderen Zweiges der singhalesischen Gemeinschaft, Amarapura, zur Folge. Deren Mitglieder stammen aus einfacheren Schichten. Diese beiden Arten des Saṃgha von Ceylon umfassen heute die große Mehrheit der Buddhisten; der siamesische Teil ist der mächtigste und reichste. Jünger ist die Gemeinde von Rāmanya, die aus der gleichnamigen Gegend in Ostburma stammt und sich von den beiden anderen durch ihre größere Strenge, ihre totale Verwerfung des Kultus der hinduistischen Gottheiten und ihren Sektengeist abhebt. Obwohl nicht sehr zahlreich, ist sie dennoch sehr einflußreich. Diese drei Zweige leben jedoch in vollem Einvernehmen miteinander. Was sonst noch an Unterschieden zwischen ihnen besteht, ist nebensächlich.

Burma soll zur selben Zeit wie Ceylon zum Buddhismus bekehrt worden sein, wenigstens der Überlieferung nach, die es identifiziert mit Suvaṇṇabhūmi, einem der Länder, in die nach dem 2. Konzil von Pāṭaliputra unter Aśoka Missionare entsandt wurden. In Wirklichkeit wissen wir darüber nicht viel. Bis zum 11. Jahrhundert haben wir nur wenige archäologische und epigraphische Dokumente. So hat man für das 5. Jahrhundert Spuren der Anwesenheit des Buddhismus in Prome in Pāli gefunden, also der Theravādin, weiter solche einer Sekte, die sich des Sanskrits bediente (Ende des 7. Jahrhunderts); vielleicht handelt es sich um die Sarvāstivādin. Das Mahāyāna, das durch seine Bodhisattva-Statuen gekennzeichnet ist, taucht bereits im 7. Jahrhundert auf.

aber weiter nördlich in Pagan, und schon im folgenden Jahrhundert hatte der Tantrismus in einige Klöster dieser Stadt Eingang gefunden. In der Mitte des 11. Jahrhunderts unternahm es der große König Anorātha, das ganze Land, über das er herrschte, zur Lehre der Theravādin zu bekehren. Dies versetzte dem Tantrismus sowie den anderen Formen des Buddhismus, die im oberen Burma bestanden, den Todesstoß. Während zweier Jahrhunderte blieb Pagan ein sehr reges Zentrum der Theravādin und unterhielt fortlaufend Beziehungen zu Ceylon. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts wirkte sich die Einigung des singhalesischen Buddhismus durch den König Parakkamabāhu I. für den Saṃgha von Burma als Rückschlag aus. Burmanische Mönche, die auf Ceylon geweilt hatten, behaupteten bei ihrer Rückkehr, allein die von den *bhikkhu* des Mahāvihāra vollzogene Ordinierung sei gültig. Ihre Behauptungen stießen auf den Widerstand der einheimischen Gemeinschaft, und der burmanische Saṃgha spaltete sich in mehrere rivalisierende Zweige. Die Unterschiede waren im Grunde genommen geringfügig, die Streitigkeiten dennoch heftig und häufig. Um diesen ein Ende zu bereiten, befahl der König Dhammaceti (1460–1491) die Wiedervereinigung der burmanischen Gemeinschaft im Zeichen des einzigen Mahāvihāra von Ceylon. Seitdem hat der Theravāda nicht aufgehört, das Denken der Burmanen zu beherrschen, und wenn sich noch manchmal einige Diskussionen im Schoße des Saṃgha erhoben, wie jene (über das Tragen der klösterlichen Toga), die während des ganzen 18. Jahrhunderts die Ekaṃsika und die Parūpana entzweite, so hat ein königlicher Schiedsspruch diese immer beilegen können. Der fromme König Mindon-min ließ ein Konzil zusammentreten, das von 1868 bis 1871 noch einmal das *Tipiṭaka* überprüfte. Heutzutage zählt die burmanische Gemeinschaft zwei Zweige, die in vollem Einvernehmen miteinander leben, die Mahāgandi, die zahlenmäßig am stärksten sind, und die weniger zahlreichen, aber strengeren Sūlagandi.

Über den siamesischen Buddhismus vor dem Einfall der Thai im 13. Jahrhundert sind wir nur unzureichend unterrichtet. Die archäologischen und epigraphischen Dokumente erweisen, daß er zeitlich soweit zurückgeht wie der in Burma. Diesem scheint er verwandt gewesen zu sein, ehe er etwa im 10. Jahrhundert von Kamboja her beeinflußt wurde. Der alte Buddhismus der Theravādin und Mūlasarvāstivādin existierte hier neben dem Mahāyāna. Am Ende des 13. Jahrhunderts verbreiteten die Thai-Könige den Theravāda, zu dem sie sich bekehrt hatten. Häufigere Beziehungen zu Ceylon bewirkten, daß der Buddhismus dieser Insel bald Siam beherrschte, wie zu derselben Zeit auch Burma, durch welches er übrigens in das Menambecken eingedrungen ist. Obwohl die Geschichte des siamesischen Buddhismus ziemlich ruhig verlief, glaubte der König Chao Phaya Chakkri gut daran zu tun, im Jahre 1782 ein Konzil einzuberufen, welches das *Tipiṭaka* nachprüfen und dem Verfall der nationalen Gemeinschaft abhelfen sollte. Die Könige Mongkut (1851–1868) und Chulalongkorn (1868–1911) sorgten fleißig für die Reinheit und den Wohl-

stand ihrer Religion. Der erstere begründete die Schule der Dhammayut, die strenger war als die alte Schule, die noch heute die meisten Anhänger zählt. Der zweite ließ eine Ausgabe des Pāli-Kanons veröffentlichen, die eine der bedeutendsten und vollständigsten ist. Der siamesische Saṃgha wurde später reorganisiert und der Oberherrschaft des Königs unterstellt.

Es scheint, daß Kamboja den alten Buddhismus zuerst in der Sanskrit-Sprache gekannt hat, wahrscheinlich den der Sarvāstivādin, der, schon im 3. Jahrhundert n. Chr. belegt, im 5. und 6. Jahrhundert dort blühte. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte war er Verfolgungen ausgesetzt und verflüchtigte sich vorübergehend. Eine Inschrift vom Jahre 791, die in der Nähe von Angkor gefunden wurde, bezeugt das Auftreten des Mahāyāna in Kamboja, wo es sich mehrere Jahrhunderte hindurch erhalten hat; es wurde vom Śivaismus beeinflußt; daraus ergab sich sogar ein seltsamer Synkretismus mit diesem, für den der Kult des Bodhisattva Lokeśvara charakteristisch ist, einer seltsamen Verbindung von Avalokiteśvara und Śiva, mit dem zahlreiche Könige nach ihrem Tode identifiziert wurden. War der Buddhismus bis dahin die Religion der hochstehenden Klassen einschließlich eines Teiles der Aristokratie gewesen, so wurde er, immer in der Form des Mahāyāna, von der Mitte des 12. Jahrhunderts ab, vor allem unter dem großen Herrscher Jayavarman VII. (1181 bis 1218), zur Religion der Könige. Die Verehrung Lokeśvaras und des vergötterten Königs stand stets im Mittelpunkt. Das śivaitische Element scheint dann jedoch ausgeschaltet worden zu sein, jedenfalls bis zu einem gewissen Grade. Am Ende des 13. Jahrhunderts kommt eine śivaitische Gegenströmung zur Geltung, die die buddhistischen Bilder der älteren Denkmäler bekämpfte und wahrscheinlich auch den Saṃgha verfolgte. Der chinesische Reisende Chu Ta-kuan berichtet jedoch für dieselbe Zeit die Anwesenheit einer ziemlich zahlreichen Gemeinschaft von Theravādin-Mönchen in Kamboja, deren Ursprung auf die Regierungszeit von Jayavarman VII., ein Jahrhundert früher, zurückgehen könnte. Sein Bericht scheint auch das Verschwinden, jedenfalls den deutlichen Rückgang des Mahāyāna zu bezeugen. Die erste in Kamboja gefundene Pāli-Inschrift ist auf das Jahr 1309 zu datieren; das ist etwa ein Dutzend Jahre nach dem Aufenthalt des chinesischen Reisenden; sie erweist, daß die Theravādin schon zu jener Zeit königliche Gunst genossen. Seitdem stand das Volk unter ihrem Einfluß, der bis auf den heutigen Tag ständig zugenommen hat, auf politischem Gebiet unter dem von Siam; das einzige nennenswerte Ereignis nach dem 14. Jahrhundert ist die Einführung der siamesischen Schule der Dhammayut am Ende des 19. Jahrhunderts.

Aus der Geschichte des Buddhismus von Laos ist als einziger bezeichnender Zug zu erwähnen, daß im Laufe des 14. Jahrhunderts die Sekte der Theravādin in die Fürstentümer des oberen Mekong Eingang fand, die sowohl unter dem Einfluß der Khmer von Kamboja als auch dem der Thai von Siam standen.

Andere südost-asiatische Länder sind bis gegen Ende des Mittelalters eben-

falls tief vom Buddhismus durchdrungen worden. Er ist jedoch völlig aus ihnen verschwunden. Es ist nicht ohne Interesse, die Geschichte der Religion des Buddha in diesen Ländern in großen Zügen zu rekonstruieren, um durch einen Vergleich damit die charakteristischen Züge seiner Entwicklung und seines Überlebens auf Ceylon, in Burma, in Siam, in Kamboja und in Laos besser zum Verständnis zu bringen.

In Campā, einem von Indonesiern bevölkerten Königreich, dessen Gebiet sich mit dem heutigen Annam deckt und das bis zum 14. Jahrhundert bestand, tritt der Buddhismus bereits am Anfang des 3. nachchristlichen Jahrhunderts auf. Die in Dongduong gefundene schöne Statue des Buddha stellt dies sicher. Diese Kunst ist mit der von Amarāvatī verwandt, dem berühmten indischen Zentrum an der unteren Krishnā. I-tsing berichtet, daß am Ende des 7. Jahrhunderts der Saṃgha von Campā vor allem aus Sammatīya bestand, denen sich einige Mūlasarvāstivādin zugesellten. Aber kein epigraphisches oder archäologisches Dokument bestätigt diese Aussagen. Am Ende des 9. Jahrhunderts bezeugt eine Inschrift das Vorhandensein einer Form des Mahāyāna, die der von Kamboja ähnlich ist, d. h. es handelt sich um eine Art von Mahāyāna, die vom Śivaismus und vom Kult des nach seinem Tode vergötterten Königs durchsetzt ist. In dieser Gestalt konnte sich der Buddhismus in Campā jedoch auf die Dauer nicht halten, er verfiel langsam, indem er mehr und mehr hinduistische Elemente in sich aufnahm, bis im Laufe des 14. Jahrhunderts das Land unter dem Druck der von Norden kommenden Annamiten seine Unabhängigkeit verlor. Kurz darauf pochte der Islam an die Tore und bekehrte nach und nach den größten Teil der Bevölkerung.

Die ersten Spuren des Buddhismus in Indonesien sind, wie in Campā, Statuen des Buddha im Stil von Amarāvatī, die also auf das 3. Jahrhundert zurückgehen. Sie wurden auf Java, Sumatra und Celebes gefunden. Schon im 7. Jahrhundert hatte sich Java zu einem sehr aktiven Kulturzentrum des Buddhismus entwickelt. I-tsing zufolge waren hier alle Sekten des alten Buddhismus vertreten, besonders die Mūlasarvāstivādin, die fast den gesamten Saṃgha ausmachten. Im folgenden Jahrhundert nahm das Mahāyāna unter dem Schutz der buddhistischen Dynastie der Śailendra einen raschen Aufschwung. Diese waren es, die das berühmte Denkmal von Borobudur sowie noch viele andere errichteten und damit Zeugnis von ihrem religiösen Eifer ablegten. Unter dem Einfluß der Pāla-Dynastie von Bengalen und der Universität von Nālandā hat ihr Buddhismus bereits eine deutlich tantrische Färbung angenommen. Im 9. und 10. Jahrhundert überwiegt der Hinduismus auf Java, aber der Buddhismus bleibt nicht untätig. Dafür sprechen die Errichtung bedeutender Bauten, u. a. in Plaosan und Sajivan, sowie auch literarische Erzeugnisse, zu denen die berühmte tantrische Abhandlung *Sang yang Kamahāyānikan* von Sambharasūryāvaraṇa gehört. Wie in Kamboja führte das Zusammenleben beider Religionen nach und nach zu

einer Verschmelzung von Buddhismus und Śivaismus. Im 13. Jahrhundert verschwand dieses Phänomen unter dem Einfluß der tantrischen Schule des Kālacakra aus Bengalen im Kult des Śiva-Buddha, der vor allem auf die Erlösung der Seelen der Toten abzielt. Am Ende des 14. Jahrhunderts stehen die Dichtungen Tantulars, *Arjunavijaya* und *Puruṣādaśānta;* sie stellen eine Art Schwanengesang dieses buddhistisch-śivaitischen Synkretismus dar. In dem Jahrhundert darauf verbreitete sich dann der Islam schnell über die ganze Insel und erlangte im 16. Jahrhundert hier die Alleinherrschaft.

Sumatra, der anderen großen Sundainsel, war dasselbe Schicksal beschieden. Wie bereits erwähnt, läßt sich der Buddhismus hier schon im 3. Jahrhundert nachweisen. Am Anfang des 6. Jahrhunderts schloß sich der Herrscher eines der Königreiche der Insel ihm an. I-tsing, der sich mehrere Male gegen Ende des 7. Jahrhunderts dort aufgehalten hat, rühmt die gedeihliche Entwicklung des Buddhismus, der hier ein sehr aktives Studienzentrum gebildet hatte. Wahrscheinlich beziehen sich seine Angaben über die Zusammensetzung des Saṃgha auf den Sundainseln und vor allem jene, welche die deutliche Vorherrschaft der Mūlasarvāstivādin hervorheben, besonders auf Sumatra, genauer noch auf den südöstlichen Teil der Insel. In dieselbe Zeit, die letzten Jahre des 7. Jahrhunderts, führen die ersten Spuren der Anwesenheit des Mahāyāna auf Sumatra zurück. Dieses gewann hier schnell an Bedeutung. Das bezeugen bestimmte Inschriften der folgenden Jahrhunderte. Es hat sich hier bis zum 15. Jahrhundert erhalten, wurde jedoch früh vom Tantrismus beeinflußt und durchdrungen. Die Inschriften des Königs Ādityavarman aus der Mitte des 14. Jahrhunderts zeigen, daß dieser ein Anhänger der Sekte des Kālacakra war und als eine Verkörperung Lokeśvaras galt, d. h. als Śiva-Buddha. Auf Sumatra wie auf Java und in Kamboja ist es also zu einem Synkretismus von buddhistischem Tantrismus, Śivaismus und Königskult gekommen. Früher als ihre Nachbarin wurde die große Insel vom Islam betroffen. Schon am Ende des 13. Jahrhunderts war ihr nordwestlicher Teil zu der neuen Religion bekehrt worden, die von den Kaufleuten, die vom Oman-Meer kamen, eingeführt wurde. In den beiden folgenden Jahrhunderten verbreitete sich der Islam nach und nach über die ganze Insel und löschte jede Spur indischer und buddhistischer Kultur aus.

Die Geschichte des Buddhismus auf der Malaiischen Halbinsel verlief genauso wie auf Java und Sumatra. Alte Sekten finden sich schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Manchmal gelingt ihnen die Bekehrung der königlichen Familien und dadurch die Gewinnung ihres Schutzes. Am Ende des 8. Jahrhunderts führen die Könige von Sumatra ein mit Tantrismus durchwirktes Mahāyāna ein. Der Islam tritt im Laufe des 14. Jahrhunderts auf und erfaßt die gesamte Bevölkerung. Der Buddhismus der Malaiischen Halbinsel verblaßt neben dem der anderen Länder Indonesiens und ist allem Anschein nach nur ein Abglanz davon.

Die aktuelle Macht des Theravāda in den Ländern, in denen er fortlebt, liegt in den bedeutenden sozialen Funktionen, die er erfüllt. Sie sind jenen des Christentums in den Ländern des Westens ähnlich. Seit einem Jahrhundert hat der Buddhismus sich den modernen Lebensbedingungen angepaßt und die christlichen Einrichtungen, die ihm durch die europäischen Missionare bekannt wurden, weitgehend nachgeahmt; er hielt sich dabei jedoch an die eigene Tradition.

Zunächst einmal bildet er ein wichtiges soziales und nationales Bindeglied besonders in den Ländern, wo er Staatsreligion ist. In diesen letzteren, Thailand, Kamboja, Burma und Laos, untersteht er der unmittelbaren Autorität des Königs oder des Staatsoberhauptes. Die Erteilung des religiösen und moralischen Unterrichtes liegt in seiner Hand. Achtung vor der herrschenden Gewalt wird besonders betont. Damit bleibt der Buddhismus seiner ältesten Einstellung treu. Es ist in diesen Ländern Brauch, daß alle jungen Leute einmal im Leben mehrere Monate lang die gelbe Toga tragen. Sie werden dann als Novizen betrachtet und stehen, welcher Herkunft auch immer sie sein mögen, auf gleicher Stufe und haben die älteren Mönche zu achten, auch wenn diese aus einfachen Verhältnissen stammen. Diese Einrichtung bewirkt eine Stärkung des sozialen Zusammenhangs und hat in diesem Sinne eine ähnliche Bedeutung wie in anderen Ländern der Militärdienst. Außerdem begünstigt die buddhistische Moral, die Mord, Gewalt und Diebstahl verwirft und das Vergessen von Beleidigungen fordert, den inneren und äußeren Frieden und erleichtert so die Aufgaben des Staates.

Neben dem Predigen des buddhistischen Gesetzes und der Ausbildung der Novizen hat sich der Saṃgha gewöhnlich dazu verpflichtet, den allgemeinen Unterricht zu erteilen, wie es die katholischen Geistlichen im Abendland bis zum letzten Jahrhundert ebenfalls taten. Dieser vor allem traditionelle Unterricht hat zum Hauptgegenstand das Studium des Pāli und des Sanskrit. In diesen Sprachen sind nicht nur die religiösen Werke geschrieben, sondern auch ein bedeutender Teil der profanen und vor allem der historischen Literatur. Auch dieser Unterricht stärkt die sozialen Bindungen und das Nationalgefühl.

Ferner unterhält die Gemeinschaft Wohltätigkeitseinrichtungen, z. B. Spitäler und Waisenhäuser, dem Grundsatz des Mitleidens und des universalen Wohlwollens getreu, die das buddhistische Gesetz kennzeichnen, und in Übereinstimmung mit alten Überlieferungen, deren Zuverlässigkeit Archäologie und Epigraphik sichergestellt haben.

Endlich greift der Saṃgha manchmal — und zwar je länger desto mehr — in soziale und politische Auseinandersetzungen ein, macht seine hohe moralische Autorität geltend und schlägt Lösungen vor, die seiner Lehre angemessen sind. In dieser Hinsicht gibt es allerdings Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Gemeinschaft; ein Teil hält es für seine Pflicht, in diesen Bereichen tätig zu werden, und manchmal handelt dieser dann in einem den gegenwärtigen demokratischen Tendenzen sehr günstigen Sinne. Der andere Teil, strenger oder konservativer, wünscht sich von diesen weltlichen Unruhen fernzuhalten. Dies ist eine genaue Parallele zu dem, was wir heutzutage auch in zahlreichen christlichen Kirchen finden. Der alte Streit zwischen Rigorismus und Laxheit, unter dem der Saṃgha seit seiner Entstehung so oft zu leiden hatte, scheint in eine Auseinandersetzung zwischen Konservatismus und Modernismus auszulaufen, die aber, wohl gemerkt, keineswegs die Lehre selbst betrifft. Gewisse Kreise möchten sich ganz außerhalb aller Lebenswandlungen der Laien halten, ihre alten Vorrechte beibehalten und so die Achtung der Frommen durch Lebensstrenge und genaue Befolgung der alten Regeln der Disziplin gewinnen. Andere sind gegenteiliger Meinung. Sie sehen ein, daß zahlreiche Regeln den gegenwärtigen Lebensbedingungen nicht mehr entsprechen und wollen sie mehr dem Geiste als dem Buchstaben nach anwenden, indem sie aktiver am weltlichen Geschehen teilnehmen, um den Saṃgha zu einer lebendigen und nützlichen Einrichtung zu machen und der Gefahr vorzubeugen, daß er als eine vergreiste und erstarrte Gemeinschaft der Bedeutungslosigkeit anheimfällt und von der Bildfläche verschwindet.

Seitdem Indien im Jahre 1947 seine Unabhängigkeit wiedererlangt hat, legen einige seiner Führer, und zwar nicht die schlechtesten, Wert darauf, der Hochachtung, die ihnen der Buddhismus, in dem sie mit Recht eine der schönsten Früchte der indischen Kultur erkennen, einflößt, Ausdruck zu verleihen. Indem sie die von den britischen Behörden seit einem Jahrhundert befolgte Politik sich aneigneten, begünstigten sie die Entwicklung buddhistischer Einrichtungen fremden Ursprungs auf indischem Boden, vor allem in Bodh-Gayā, Nālandā und an anderen heiligen Stätten des Buddhismus. Vor allem erlaubten sie die Restaurierung alter Monumente und den Bau neuer Klöster. Sie gingen noch weiter und nahmen aktiv an großen buddhistischen Feiern teil, z. B. an jenen, die aus Anlaß des 2500. Jahrestages des Parinirvāṇa des Buddha im Jahre 1956 stattfanden. Schließlich hatte es einer dieser indischen Führer, der kürzlich verstorbene Dr. Ambedkar, unternommen, die Millionen von Kastenlosen, deren soziale Stellung erbärmlich ist, zum Buddhismus zu bekehren; die Ergebnisse scheinen jedoch enttäuschend gewesen zu sein

VII. DIE ERFORSCHUNG DES INDISCHEN BUDDHISMUS

Bis etwa zum Jahre 1825 wußte man in Europa kaum etwas vom indischen Buddhismus, man unterschied ihn nur ungenau vom Hinduismus. Die geringen Kenntnisse, die man besaß, galten im Wesentlichen der auf Ceylon fortlebenden Form des Buddhismus. Von Zeit zu Zeit brachte ein Reisender einige Nachrichten mit, die aber meist durch seine eigenen Vorurteile entstellt waren. Unter ihnen muß man vor allem den berühmten *Marco Polo* (ca. 1254–1324) nennen, der in seinem Buche die Legende des Buddha erzählt und vom Kult der buddhistischen Reliquien spricht.

Seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erscheinen die ersten Werke über den indischen Buddhismus. „La vie du Buddha" des Deutschen *Klaproth* (1823) ist noch sehr unvollständig, aber der „Essai sur le Pāli" (1826) des Franzosen *E. Burnouf* und des Deutschen *Lassen* bahnt den Weg zur Erforschung des singhalesischen Kanons. Etwa zehn Jahre später schickt ein in Nepal weilender Engländer namens *Hodgson* eine große Zahl von Sanskrit-Manuskripten nach London und Paris, die mehrere der großen *Sūtra* des Mahāyāna enthalten, aus denen neues Licht auf den Buddhismus fällt. Mehrere Indologen machen sich sogleich an die Übersetzung, und im Jahre 1852 veröffentlicht *Burnouf* den „Lotus de la Bonne Loi", eine französische Wiedergabe des *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. In der Zwischenzeit hatte derselbe Autor (1844) eine „Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien" vorgelegt, die gewissermaßen das Studium des Buddhismus in Europa begründet. Im Jahre 1853 erscheinen das „Manual of Buddhism" des Engländers *R. Spence-Hardy* und 1859 „Die Religion des Buddha" des Deutschen *Köppen*. 1860 gibt der Russe *Wassilief*, indem er sich auf die wertvollen Dokumente stützt, die der mutige Ungar *Csoma de Körös* dreißig Jahre früher in Tibet gesammelt hatte, sein Buch „Der Buddhismus" heraus. Sein Landsmann *Schiefner* benutzt ebenfalls tibetische Quellen, und im Jahre 1869 liefert er eine deutsche Übersetzung der berühmten Geschichte des Tibeters Tāranātha unter dem Titel „Geschichte des Buddhismus in Indien". In diesen Jahrzehnten verbreiten sich zahlreiche Artikel in den Zeitschriften und den enzyklopädischen Wörterbüchern der meisten europäischen Länder über den indischen Buddhismus und machen das gebildete Publikum mit den ersten Arbeitsergebnissen der Orientalisten bekannt.

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts nimmt das Studium des indischen Buddhismus einen neuen und endgültigen Aufschwung. Was man bis dahin nur umrißhaft wahrgenommen hatte, erkennt man jetzt genauer und klarer. Es bilden sich auch mehrere indologische Schulen.

Da England seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts die Oberherrschaft über Ceylon, seit der Mitte desselben Jahrhunderts über Burma ausübt, beschäftigen sich seine Gelehrten vor allem mit dem Buddhismus dieser beiden Länder, dessen Sprache das Pāli ist. Im Jahre 1881 wird in London die Pāli Text Society gegründet, die sich zum Ziel setzte, die in Pāli geschriebenen Werke – als erstes das *Tipiṭaka* – zu veröffentlichen. Im Jahre 1909 nahm sie sich weiter die Übersetzung der wichtigsten Texte ins

Englische vor. Diese hervorragende Gesellschaft, die dem buddhistischen Studium unschätzbare Dienste geleistet hat, besaß von Anfang an einen internationalen Charakter. Neben den Engländern *Rhys Davids, Morris Chalmers, Carpenter* arbeiten die Deutschen *Oldenberg, Pischel, Geiger, F. Max Müller*, der Skandinavier *Trenckner*, der Franzose *Feer* und der Russe *Minayeff*. Im Jahre 1895 kamen die ersten Bände einer anderen englischen Sammlung heraus: „Sacred books of the Buddhists". Diese bieten englische Übersetzungen buddhistischer Pāli- und auch Sanskrit-Werke.

Aus dieser englisch-deutschen Schule sind außerdem zahlreiche Werke und Aufsätze hervorgegangen. Am wichtigsten davon ist sicherlich *Oldenbergs* „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde" (1881). Von den Werken des Engländers *Rhys Davids* sind „Buddhism" (1877) und „Buddhist India" (1903) hervorzuheben. 1890 veröffentlichte *Hardy* ein für diese Richtung charakteristisches Buch, „Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken dargestellt". Zur selben Schule zu rechnen sind auch noch die viel später erschienenen Werke von *Pischel*, „Leben und Lehre des Buddha" (1905) und *Beckh* („Buddhismus", 1916).

Deutsche Übersetzungen von Pāli-Werken sind bereits 1896 erschienen. Sie stammen von *Neumann*, denen bald die des bhikkhu *Nyānatiloka* und *Seidenstückers* u. a. folgten.

Die russische Schule setzte nach Wassilieff und Schieffner *Minayeff* fort. Dieser veröffentlichte zuerst eine Pāli-Grammatik (französische Übersetzung 1874); dann widmete er sich der Aufgabe, die Bedeutung der technischen Begriffe, die in den indischen buddhistischen Texten enthalten sind, zu präzisieren (französische Übersetzung „Recherches sur le Bouddhisme", 1894).

Die Holländer und die Franzosen befaßten sich vor allem mit den Sanskrit-Quellen. Dies gilt für den hervorragenden holländischen Indologen *Kern*, dem man vor allem die „Geschiedenis van het Buddhism in Indie" (1882–1884) und das „Manual of Indian Buddhism" (1896) verdankt, und für den Franzosen *Senart*, den Verfasser des „Essai sur la légende du Buddha" (1882) und Herausgeber des *Mahāvastu* (1882 bis 1897).

In Deutschland haben die buddhistischen Studien seit dem Jahre 1900 reiche Früchte getragen. *H. Lüders* studierte und veröffentlichte vor allem Fragmente in Zentralasien gefundener buddhistischer Sanskrit-Texte. *Max Walleser* beschäftigte sich mit der Geschichte der buddhistischen Philosophie („Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung", 1904–1927). *M. Winternitz* hat mit Recht mit seiner „Geschichte der indischen Litteratur" Ruhm geerntet. Der zweite Band (1920) enthält eine sehr gute und vollständige Beschreibung der buddhistischen Literatur in Pāli, Sanskrit und Prākrit. Das bedeutende Werk *Friedrich Wellers* umfaßt das ganze Feld der indischen buddhistischen Literatur, in welcher Sprache auch immer sie auf uns gekommen sein mag. Er hat u. a. eine Ausgabe mit deutscher Übersetzung des *Buddhacarita* von Aśvaghoṣa, „Das Leben des Buddha" (1926–1928), veranstaltet. *Ernst Waldschmidt* hat sein Interesse insbesondere der Legende des Buddha zugewandt („Die Legende vom Leben des Buddha", 1929). Im weiteren Verlauf seiner Studien hat er hervorragende vergleichend-philologische Untersuchungen über die Texte durchgeführt, welche die wichtigsten und ältesten Elemente dieser Legende enthalten. *Johannes Nobel* ist vor allem durch seine schöne Ausgabe des *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* (1937–1950) bekannt. *Helmuth von Glasenapp* endlich hat einen Teil seiner zahlreichen und wichtigen Arbeiten dem Buddhismus gewidmet (u. a. „Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten", 1936; „Brahma und Buddha", 1930; „Buddhistische Mysterien", 1940).

Österreich besitzt ebenfalls hervorragende Historiker des indischen Buddhismus. *Erich Frauwallner* hat, nachdem er sich zuerst mit den Logikern wie Dignāga,

Dharmakīrti und Dharmottara befaßt hatte, seit einigen Jahren sein Forschungsgebiet auf den gesamten indischen Buddhismus, ja sogar auf ganz Indien ausgedehnt. Besonders zur nennen ist seine bedeutende „Geschichte der indischen Philosophie" (1954), von der bis jetzt nur die beiden ersten Bände erschienen sind, und seine „Philosophie des Buddhismus" (1956), eine kommentierte Anthologie der indischen buddhistischen Philosophie.

England ist nach wie vor ein Zentrum für buddhistische Studien. Die Arbeiten der Pāli Text Society wurden nach dem Tode von *T. W. Rhys Davids* unter der Leitung seiner Gattin Mrs *C. A. F. Rhys Davids* und dann unter der von Miß *I. B. Horner* weitergeführt. Die Engländer *Woodward*, *Stede* und *Norman*, die Skandinavier *Smith* und *Andersen*, der Deutsche *Walleser*, die Birmanen *Aung* und *Maung Tin*, die Inder *Law* und *Bose*, die Japaner *Takakusu* und *Nagai* nehmen an diesem Werk teil. Neben dieser traditionellen englischen Schule, deren Interesse der Pāli-Literatur gilt, entwickelte sich jedoch eine Richtung, die die Erforschung der Sanskrit-Texte und ihrer chinesischen und tibetischen Übertragungen bevorzugte. Schon am Ende des 19. Jahrhunderts hatte diese Bewegung Vorläufer gehabt, wie *S. Beal*, der seine „Romantic Legend of Śākya Buddha" (1875) auf chinesischen Dokumenten aufgebaut hatte, und wie *W. W. Rockhill*, der tibetische Quellen benutzte, um „The life of the Buddha" (1884) zu schreiben. Ferner *E. B. Cowell*, der die einst von *Hodgson* erworbenen Sanskrit-Manuskripte übersetzte (*Divyāvadāna*, 1886, und *Buddhacarita*, 1893). Auch *C. Bendall* hat Sanskrit-Texte, vor allem das *Śikṣāsamuccaya* (1902 und 1922), veröffentlicht und übersetzt. *T. Watters* hat eine neue, reich kommentierte Übersetzung des Reiseberichtes von Hsüan-tsang geliefert („On Yuan Chwang's Travels in India", 1904–1905). Eine ganze englische Schule widmet sich dem Studium von Texten, die in Zentralasien gefunden wurden, und veröffentlicht und übersetzt davon diejenigen, die den indischen Buddhismus betreffen. Als ihre bedeutendsten Vertreter sind zunächst *F. W. Thomas* und *A. F. R. Hoernle*, dann *H. W. Bailey* zu nennen. *E. H. Johnston* veröffentlichte und übersetzte Sanskrit-Werke, z. B. das *Saundarānanda-Kāvya* (1928–1932) und das *Buddhacarita* (1935–1936), beide von Aśvaghoṣa. *J. J. Jones* übersetzte das *Mahāvastu* (1949–1957) und *D. R. S. Bailey* das *Śatapancāśatka* von Mātṛceta (1951).

Andere Engländer vernachlässigen zwar auch keineswegs die Veröffentlichung und Übersetzung buddhistischer Werke, beschäftigen sich aber vor allem mit der Geschichte der Philosophie. Aus dem bedeutenden Werk von *A. B. Keith* sind vor allem „Indian Logic and Atomism" (1921) und „Buddhist Philosophy in India and Ceylon" (1923) zu erwähnen. *W. M. Mac Govern* ist der Verfasser von „Introduction to Mahāyāna Buddhism" (1922) und „Manual of Buddhist Philosophy" (1923). *H. N. Randle* beschränkt sein Forschungsgebiet auf die Logik („Fragments from Dignāga", 1926; „Indian Logic in the early Schools", 1930). *E. J. Thomas* hingegen bestellt ein größeres Feld. Neben seiner „History of Buddhist thought" (1933) und seinem „The life of Buddha" (1927) stellte er eine Anthologie „Early Buddhist Scriptures" (1935) zusammen. In letzter Zeit widmete *Edward Conze* den *Prajñāpāramitāsūtra* Aufmerksamkeit und veröffentlichte und übersetzte einige der wichtigsten davon. Er befaßt sich jedoch auch mit dem *Abhisamayālaṃkāra* (1954). In „Buddhism, its Essence and Development" (1951, deutsch 1953) legt er seine Ideen über die Geschichte des indischen Denkens vor.

In Holland, wo die buddhistischen Studien schon am Ende des 19. Jahrhunderts mit *Kern* einen glänzenden Anfang genommen hatten, wurden sie in der Folgezeit weitergeführt von dem großen Archäologen *J. Ph. Vogel* (u. a. „Buddhist Art in India, Ceylon und Java", 1936) und den Philologen *J. Rahder*, dessen wichtigste Arbeiten das *Daśabhūmikasūtra* (1926–1931) betreffen, und *J. de Jong* (vor allem Verfasser einer Ausgabe und Übersetzung der „Fünf Kapitel der Prasannapadā", 1949).

Zur russischen Schule gehören *O. Rosenberg*, der „Die Probleme der buddhistischen Philosophie" (1924) darstellte, und vor allem der bedeutende Historiker der buddhistischen Philosophie, insbesondere ihrer Logik, *T. Stcherbatsky*, der wichtige Werke wie „The central conception of Buddhism" (1923), „Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten" (1924) und das monumentale „Buddhist Logic" (1930–1932) verfaßt hat. In Zusammenarbeit mit *E. Obermiller* veröffentlichte er den *Abhisamayālaṅkāra* (1929) und legte 1933 eine Analyse dieses Textes vor, die *Obermiller* allein zu Ende führte (1939). Letzterer übersetzte auch das *Mahāyānottaratantra* (1940) und die „History of Buddhism" des Tibeters Bu-Ston (1931–1932).

In Frankreich widmete der große Indologe *Sylvain Lévi* einen Teil seiner zahlreichen und wichtigen Arbeiten dem Buddhismus, insbesondere der Beschreibung der gegenwärtigen nepalischen Religion („Le Népal", 1905–1908) und der Veröffentlichung und Übersetzung des *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra* (1907–1911), der *Viṃśatikā* und der *Triṃśikā* (1925–1932). *Alfred Foucher* verband während seiner langen Laufbahn das peinlich genaue Studium der Texte mit dem der Denkmäler. Neben seinen berühmten Werken über die buddhistische Archäologie („L'art gréco-bouddhique du Gandhāra", 1905–1922; „Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des textes inédits", 1899–1905) schrieb er das bemerkenswerte Buch „La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde" (1949), das gewissermaßen als sein geistiges Testament anzusehen ist. *L. Finot* übersetzte „Les questions de Milinda" (1923) und „La marche à la lumière" *(Bodhicaryāvatāra)* (1920). *Jean Przyluski* beschäftigte sich besonders mit den mythischen Elementen und ging unter diesem Gesichtspunkt einigen großen Problemen der indischen Geschichte und Legende nach („La légende de l'Empereur Aśoka", 1923; „Le concile de Rājagṛha", 1928). Er begründete im Jahre 1928 die „Bibliographie bouddhique", ein periodisches internationales Organ, an dessen Spitze nach seinem Tode Mademoiselle *M. Lalou*, Spezialistin für tibetische buddhistische Studien, trat. *Paul Mus*, Schüler von *Foucher* und *Przyluski*, verknüpft das Studium der Denkmäler mit dem der Texte und des Volkstums und schreibt u. a. ein umfangreiches und bedeutendes Werk („Barabudur", 1932 bis 1935), das leider bisher unvollendet geblieben ist. *Paul Demiéville* hat die Erforschung des indischen Buddhismus dank seiner gründlichen Kenntnis der chinesischen Quellen gefördert. Chefredakteur des Hōbōgirin, eines enzyklopädischen Wörterbuches des Buddhismus, seit dessen Gründung durch *S. Lévi* und *J. Takakusu* im Jahre 1929 hat er auch „Les versions chinoises du Milindapañha" (1924) übersetzt. Er hat ebenfalls an dem Teil des zweiten Bandes der „Inde classique" (1953), der dem Buddhismus gewidmet ist, mitgearbeitet (zusammen mit Mlle. *Lalou* und *Jean Filliozat*). Wie die Arbeiten *S. Lévis*, dessen Schüler er ist, erstrecken sich die *Filliozats* auf das gesamte Gebiet der Indologie. Darunter befinden sich mehrere wichtige Abhandlungen, die verschiedenste Probleme des indischen Buddhismus behandeln, u. a. die ausgezeichnete Beschreibung (Quellen, Literatur, Geschichte, Lehre) im zweiten Band der „Inde classique".

Zwei der größten Spezialisten dieses Jahrhunderts für buddhistische Studien sind belgischer Nationalität. *Louis de La Vallée Poussin*, dessen Werk sowohl dem Umfang als auch der Qualität nach ganz erstrangig ist, hat zahlreiche Einzelstudien geschrieben, die in mehreren Bänden gesammelt sind („Bouddhisme, Etudes et matériaux", 1898; „Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique", 1909; „La morale bouddhique", 1927; „Le dogme et la philosophie du Bouddhisme", 1930) und Dutzende von Aufsätzen verfaßt. Sein größtes Verdienst besteht jedoch vielleicht darin, Werke, die nur in Chinesisch und Tibetisch erhalten sind, übersetzt zu haben, insbesondere den *Abhidharmakośa* von Vasubandhu (1923–1931) und die *Vijñaptimātratāsiddhi* (1928–1948). Sein Schüler *Etienne Lamotte* hat aus dem Tibetischen und dem Chinesischen einige der wichtigsten Werke des Mahāyāna ediert und über-

setzt, das *Saṃdhinirmocanasūtra* (1935), „La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga" (1938–1939). Auch verdanken wir ihm die Übersetzung des enormen „*Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*" (1944, 1949). Vor kurzem ist der erste Band einer von ihm herausgegebenen monumentalen „Histoire du Bouddhisme indien" (1958) erschienen, ein wahres Sammelbecken unserer gegenwärtigen Kenntnisse auf diesem Gebiet, das ein Markstein in der Geschichte der buddhistischen Studien ist. Sein Schüler *Marcel Hofinger* schrieb die schöne „Etude sur le concile de Vaiśālī" (1946) und „Le congrès du lac Anavatapta" (1954).

In Italien hat sich *Giuseppe Tucci* hervorgetan. Er studierte den indischen Buddhismus vor allem an Hand seiner tibetischen Quellen. Sein umfangreiches literarisches Werk bezieht sich vor allem auf die philosophischen Werke des Mahāyāna. Er veröffentlichte oder übersetzte „Le Cento Strofe" von Āryadeva (1925), „Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logik from Chinese Sources" (1926), „The Nyāyamukha of Diṅnāga" (1930), „Minor Buddhist Texts" (1956, 1957) und sechs Studienbände unter dem Titel „Indo-Tibetica" (1932–1941).

Der Pole *Stanislas Schayer* widmete sich dem Studium verschiedener Teilausschnitte der buddhistischen Philosophie und übersetzte „Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā" (1931).

In der Schweiz legte *Paul Oltramare* mit „La Théosophie bouddhique" (1923) eine interessante Studie zur buddhistischen Gedankenwelt vor und lieferte *Constantin Régamey*, der ehedem in Polen englische Ausgaben und Übersetzungen von Werken des Mahāyāna veranstaltet hatte, eine wertvolle Bibliographie der „Buddhistischen Philosophie" (1950). Sein Schüler *Jacques May* schrieb eine gute Arbeit über die *Prasannapadā* (1959).

Buddhistische Studien haben in Indien bereits am Ende des 19. Jahrhunderts begonnen. Schon 1882 veröffentlichte *R. Mitra* „The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal" und übersetzte den *Lalitavistara* ins Englische (1881–1886). *S. C. Das* edierte den Sanskrit-Text mehrerer Werke (*Samādhirāja*, 1896; *Suvarṇaprabhāsa*, 1898; *Avadānakalpalatā*, 1888–1896, und *Laṅkāvatāra*, 1900). *H. P. Shastri* verdankt man neben Ausgaben von Sanskrit-Texten die Entdeckung buddhistischer Spuren in Ostindien; ferner hat er die Aufmerksamkeit auf die *Dohā*, buddhistische Gedichte in Präkrit aus Bengalen, gelenkt. Der große Historiker der indischen Kunst, *A. K. Coomaraswamy*, hat auch einige Beiträge zur buddhistischen Kunst geliefert, vor allem „Elements of Buddhist Iconography" (1935). *B. Bhattacharya* hat sich besonders für den buddhistischen Tantrismus interessiert; er hat einige einschlägige Texte veröffentlicht und „The Indian Buddhist Iconography" (1924) und „Buddhist Esoterism" (1931) geschrieben. *V. Bhattacharya* hat verschiedene wichtige Abhandlungen von Nāgārjuna und Āryadeva herausgegeben und übersetzt. *P. C. Bagchi* hat insbesondere die buddhistischen Beziehungen zwischen China und Indien erforscht und „Le Canon bouddhique en Chine" (1927–1938) verfaßt, aber auch mehrere interessante Arbeiten über die *Dohā* vorgelegt. *Nalinaksha Dutt* ist der Autor gelehrter geschichtlicher Werke („Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools", 1925; „Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna", 1930), sowie verschiedener Artikel über die Beziehungen zwischen Mahāyāna und Hīnayāna. Er hat ferner wichtige Ausgaben buddhistischer Sanskrit-Texte, vor allem der in Gilgit gefundenen Manuskripte, veranstaltet. *V. Gokhale* hat ebenfalls einige der wichtigsten Sanskrit-Texte, die in den letzten Jahren gefunden wurden, veröffentlicht („The text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu", 1946; „Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga", 1947). Auch *S. Mukhopadyaya* hat einige berühmte Werke von Vasubandhu und Aśvaghoṣa ediert und ins Englische übersetzt. Ferner hat *R. Sāṅkṛtyāyana* zahlreiche Sanskrit-Texte des Mahāyāna herausgegeben, namentlich mehrere Werke von Dharmakīrti mit den dazugehörigen Kommentaren. Neben

all diesen Philologen, die sich nur für die Sanskrit-Texte interessieren und deren tibetische und chinesische Übertragungen heranziehen, um jene zu veröffentlichen oder sogar wiederherzustellen, fällt *Bimala Churn Law* wegen der Ausdehnung seines Arbeitsfeldes und seiner Vorliebe für die Pāli-Literatur auf. Von ihm stammen die zur Zeit vollständigste „History of Pāli Literature" (1933) sowie mehrere bemerkenswerte Werke über die alte Geographie und die alte Ethnologie Indiens („Geography of Early Buddhism", 1932; „Concepts of Buddhism", 1937; „A Study of the Mahāvastu", 1930) und verschiedene Arbeiten über Aśvaghoṣa und dessen Schriften. Endlich ist noch *S. B. Dasgupta* zu nennen, der kürzlich ein interessantes Buch über ein noch wenig bekanntes Problem publiziert hat („An introduction to Tantric Buddhism", 1950).

Die Gelehrten Ceylons interessierten sich natürlich sehr für den Buddhismus und namentlich für den der Theravādin. Der bekannteste von ihnen ist *G. P. Malalasekera*, dessen literarisches Werk bedeutend ist und dem man insbesondere das wertvolle „Dictionary of Pāli Proper Names" (1937–1938) verdankt. Der Archäologe und Epigraphiker *S. Paranavitana* hat sehr interessante Spuren des Mahāyāna an den alten ceylonesischen Denkmälern entdeckt.

China hat außer *Lin Li-kouang*, von dem eine ausgezeichnete Ausgabe mit französischer Übersetzung des *Dharmasamuccaya* (1946) und eine schöne Studie über „L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi" *(Saddharmasmṛtyupasthānasūtra)* (1949) herrühren, keinen nennenswerten Gelehrten auf dem Gebiet der Erforschung des indischen Buddhismus hervorgebracht.

Demgegenüber ist Japan gegenwärtig das größte Zentrum der Welt für buddhistische Studien. Viele bedeutende Spezialisten sind hier an der Arbeit. Ihre Zahl und ihr Organisationstalent haben es ihnen ermöglicht, ungeheure und nützliche Gemeinschaftsarbeiten in kurzer Zeit zu Ende zu führen. Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die vollständige Ausgabe des chinesischen Kanons von *Taishō Issaikyō* (1924–1929) unter Leitung von *J. Takakusu* und *K. Watanabe* und die große buddhistische Enzyklopädie, das *Bukkyō Daijiten* (1917), die man *T. Oda* verdankt und die in den letzten Jahren von *S. Mochizuki* verbessert und mit einem Anhang neu herausgegeben wurde. Dazu kommen unzählige kleinere Werke und Artikel. Das Arbeitsfeld der japanischen Gelehrten erstreckt sich natürlich vor allem auf den Buddhismus des Fernen Ostens und seine unmittelbaren indischen Quellen, d. h. das Mahāyāna. Leider sind fast alle ihre Arbeiten in japanischer Sprache geschrieben, die in den westlichen Ländern nicht verstanden wird; aus diesem Grunde beschränken wir uns hier darauf, nur solche Gelehrte zu erwähnen, die einige ihrer Werke in einer europäischen Sprache veröffentlicht haben. Bereits gegen Ende des letzten Jahrhunderts kam *Bunyiu Nanjio* nach England, um hier zu arbeiten, und legte 1883 „A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka" vor, der lange für die abendländischen Gelehrten der Schlüssel zum chinesischen Kanon blieb. *J. Takakusu*, der einer der hervorragendsten japanischen Spezialisten für buddhistische Studien werden sollte, folgte ihm nach England und wies sich schon 1896 mit „A record of the Buddhist Religion ... by I-tsing" aus, schrieb dann verschiedene Aufsätze über das Leben Vasubandhus und über den Abhidharma der Sarvāstivādin (1904–1905) und gab mit *M. Nagai* den umfangreichen Pāli-Text *Samantapāsādikā* (1924–1947) heraus, abgesehen von seinen zahlreichen anderen Arbeiten in japanischer Sprache. Während seiner langen und glänzenden Laufbahn hat *D. T. Suzuki*, einer der größten Spezialisten für Zen, verschiedene Werke über den indischen Buddhismus in englischer Sprache erscheinen lassen („Outlines of Mahāyāna Buddhism", 1907; „Studies in the Laṅkāvatārasūtra", 1930, sowie die Übersetzung dieses letztgenannten Sūtra, 1932). Einige japanische Forscher veröffentlichten Werke in deutscher Sprache, *U. Wogihara*, der die *Bodhisattvabhūmi* von Asaṅga behandelte (1908), *J. Masuda*

(„Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule", 1926), *T. Yura* („Die Bewußtseinslehre im Buddhismus", 1932), *J. Kitayama* („Metaphysik des Buddhismus", 1934) und *T. Matsumoto* („Die Prajñāpāramitā-Literatur", 1932). Andere schrieben in französischer Sprache, wie *E. Tomomatsu*, der über das *Sūtrālaṃkāra et Kalpanāmaṇḍitikā* (1931) arbeitete und eine Gesamtstudie über „Le Bouddhisme" (1935) publizierte, und *S. Yamaguchi*, der neben der englischen Übersetzung des *Mahāyānaviṃśaka* (1926–1927) französische Übertragungen der *Vigrahavyāvartanī* und der *Ālambanaparīkṣā* (1929) besorgte.

Literaturverzeichnis

Seit mehr als einem Jahrhundert hat die Erforschung des indischen Buddhismus Hunderte von Werken und Tausende von Artikeln hervorgebracht, von denen hier nur die wichtigsten angeführt werden können. Leser, die ihre Kenntnisse zu vervollständigen wünschen, können sich der großen „Bibliographie bouddhique" bedienen, die seit 1928 jährlich in Paris erscheint, oder der „Buddhistischen Philosophie" von *M. C. Regamey* (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, Nr. 20–21, Bern 1950).

Abgesehen von den großen buddhistischen Enzyklopädien, die in japanischer Sprache geschrieben sind und deren berühmteste zweifellos das kürzlich in neuer Auflage erschienene *Bukkyō Daijiten* von *Mochizuki* ist, mangelt es an Werken solcher Art in europäischen Sprachen. Zu nennen ist immerhin der *HŌBŌGIRIN*, ein enzyklopädisches Wörterbuch des Buddhismus nach den chinesischen und japanischen Quellen, Tokyo 1929–1937, unter Leitung von *Sylvain Lévi*, *J. Takakusu* und *P. Demiéville*, in französischer Sprache, äußerst ausführlich, leider jedoch unterbrochen, ehe ein Viertel des Programms erfüllt war (Buchstabe A bis C). Die Universität von Ceylon hat vor einigen Jahren die Arbeit an einer großen buddhistischen Enzyklopädie in englischer Sprache unter der Herausgeberschaft von *G. Malalasekera* begonnen, und dieser hat sich die Mitarbeit zahlreicher internationaler Kräfte gesichert (Enzyclopaedia of Buddhism, Fasc. A–Aca, Ceylon 1961).

Ausgaben buddhistischer Texte, die nur solche Leser, die mit den Sprachen Indiens und des Fernen Ostens vertraut sind, interessieren können, führen wir in der nachstehenden Bibliographie nicht auf, sondern nur Werke, die in abendländischen Sprachen verfaßt sind, und Übersetzungen alter buddhistischer Texte in diese.

1. Allgemeines

Bapat, P. V.: 2.500 years of Buddhism, New Delhi 1956 und 1959.

Barth, A.: Les religions de l'Inde, Paris 1879.

Ders.: Oeuvres, 5 Bde., Paris 1914–1927.

Beck, H.: Buddhismus, Buddha und seine Lehre, 2 Bde. (Slg. Göschen), Berlin-Leipzig [3]1928, Stuttgart [4]1958.

Berval, R. de: Présence du Bouddhisme, France-Asie, t. XVI, n°. 153–157, Saïgon, 1959.

Burnouf, E.: Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, Paris 1844.

Conze, E.: Buddhism, its essence and development, Oxford 1951, 1953[2]. Dtsch. Der Buddhismus, Stuttgart 1953 (Urban-Bücher, 5).

David-Neel, A.: Le Bouddhisme, Paris 1959.

Eliot, Ch.: Hinduism and Buddhism, 3 Bde., London 1921, Repr. 1954.

Glasenapp, H. v.: Brahma und Buddha, Berlin 1926. Neuausgabe „Die Religionen Indiens", Stuttgart 1943 (Slg. Kröner).
Ders.: Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten, Berlin-Zürich 1936.
Ders.: Entwicklungsstufen des indischen Denkens, Halle 1940.
Hardy, E. S.: Manual of Buddhism, London 1860.
Kern, H.: Manual of Indian Buddhism, Straßburg 1896.
Lamotte, E.: Histoire du Bouddhisme indien, I, De l'origine à l'ère Śaka (Bibliothèque du Muséon, Bd. 43), Louvain 1958.
Majumdar, R. C.: The history and culture of the Indian people, Bde. 2, 3, 4, 5, Bombay 1951–1957 (die den Buddhismus betreffenden Kapitel stammen von *N. Dutt* und *N. N. Das Gupta*).
Malalasekera, G. P.: Dictionary of Pāli proper names, 2 Bde., London 1937–1938.
Przyluski, J.: Le Bouddhisme, Paris 1932.
Renou, L. et *Filliozat, J.:* L'Inde classique, Bd. 2, Paris-Hanoi 1953, unter Mitwirkung von *P. Demiéville* und *M. Lalou.*
Rhys Davids, T. W.: Buddhist India, London 1903.
Ders.: Buddhism, its history and literature, New York 1896.
Rhys Davids, C. A. F.: A manual of Buddhism for advanced students. London 1932.
Dies.: Outlines of Buddhism. London 1934.
Tucci, G.: Il Buddhismo, Foligno 1926.

2. *Der Buddha*

Bacot, J.: Le Bouddha, Paris 1947.
Bareau, A.: Recherches sur la biographie du Buddha, Paris 1963.
Beal, S.: The romantic legend of Śākya Buddha, London 1875.
Bigandet, P.: Vie ou légende de Gaudama, le Bouddha des Birmans, Paris 1878.
Coomaraswamy, A. K.: Buddha and the Gospel of Buddhism, London 1916.
Foucher, A.: La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde, Paris 1949.
Oldenberg, H.: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1897; Stuttgart 1959[13].
Pischel, R.: Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1926[4].
Rhys Davids, T. W.: Gotama, the man, London 1928.
Rockhill, W. W.: The Life of the Buddha, London 1884.
Senart, E.: Essai sur la légende du Bouddha, Paris 1875.
Thomas, E. J.: The life of Buddha as legend and history, London 1927.
Waldschmidt, E.: Die Legende vom Leben des Buddha, Berlin 1929.

3. *Die Geschichte*

Bareau, A.: Les premiers conciles bouddhiques (Annales du Musée Guimet, Bd LX), Paris 1955.
Chavannes, E.: Mémoires sur les religieux éminents . . ., par I-tsing, Paris 1894.
Dutt, N.: Early history of the spread of Buddhism and the Buddhist schools, Calcutta 1925.
Ders.: Early monastic Buddhism, 2 Bde., Calcutta 1941 und 1945.
Grousset, R.: Sur les traces du Bouddha, Paris 1929.
Hofinger, M.: Etude sur le concile de Vaiśālī (Bibliothèque du Muséon, Bd. 20), Louvain 1946.
Kern, H.: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, 2 Bde., Leipzig 1882–1884

La Vallée Poussin, L. de: Les deux premiers conciles (Muséon, Louvain 1905, Seite 213–323).
Law, B. C.: Geography of early Buddhism, London 1932.
Ders.: Historical Geography of Ancient India, Paris 1954.
Legge, J.: A record of Buddhistic kingdoms . . . by the chinese monk Fa-hien . . ., Oxford 1886.
Mitra, R. C.: The decline of Buddhism in India, Santiniketan 1954.
Obermiller, E.: History of Buddhism of Bu-Ston, 2 Bde., Heidelberg 1931–1932.
Przyluski, J.: La légende de l'empereur Aśoka, dans les textes indiens et chinois (Annales du Musée Guimet, Bd. XXXI), Paris 1923.
Ders.: Le concile de Rājagṛha, Paris 1926–1928.
Rhys Davids, T. W.: History of Indian Buddhism, London 1897.
Rhys Davids, C. A. F.: Buddhism, its birth and dispersal, London 1934.
Schiefner, A.: Geschichte des Buddhismus von Tāranātha, Sankt Petersburg 1869.
Watters, T.: On Yuan Chwang's travels in India, 2 Bde., London 1904–1905.

4. *Die Lehre*

A. Allgemeines

Frauwallner, E.: Geschichte der indischen Philosophie (Reihe „Wort und Antwort", Bd. 6, 1), Salzburg 1954.
Ders.: Die Philosophie des Buddhismus (Philosophische Studientexte), Berlin 1956.
Glasenapp, H. v.: Die Weisheit des Buddha, Baden-Baden 1946.
Ders.: Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1949.
Grousset, R.: Les philosophies indiennes, 2 Bde., Paris 1931.
Keith, A. B.: Buddhist Philosophie in India and Ceylon, Oxford 1923.
Ders.: Indian Logic and Atomism, Oxford 1921.
La Vallée Poussin, L. de: Bouddhisme, études et matériaux, London 1898.
Ders.: Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique, Paris 1909.
Ders.: Le dogme et la philosophie du Bouddhisme, Paris 1930.
Ders.: Nirvāṇa, Paris 1925.
Ders.: La morale bouddhique, Paris 1927.
Mac Govern, W. M.: Manual of Buddhist Philosophie. London 1923.
Mus, P.: Barabudur, 2 Bde., Hanoi 1935.
Ders.: La Bouddha paré (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Bd. XXVIII). Hanoi 1928.
Ders.: La lumière sur les Six Voies (Travaux et Mémoires de l'institut d'Ethnologie, XXXV), Paris 1939.
Oltramare, P.: L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde, Band II, La théosophie bouddhique (Annales du Musée Guimet, Nr. XXXI), Paris 1923.
Rāhula, W.: Was der Buddha lehrt, Zürich 1963.
Rhys Davids, C. A. F.: Buddhist Psychology. London 1914.
Rosenberg, O.: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Heidelberg 1924.
Stcherbatsky, T.: The central conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma. London 1923.
Ders.: The conception of Buddhist Nirvāṇa, Leningrad 1927.
Ders.: Buddhist Logic, 2 Bde., Leningrad 1930 und 1932.
Takakusu, J.: The essentials of Buddhist Philosophy, Honolulu 1947.
Thomas, E. J.: The history of Buddhist thought, London 1933.
Vidyabhusana, S. C.: A history of Indian Logic, Calcutta 1921.
Walleser, M.: Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4 Bde.. Heidelberg 1904–1927.

B. Lehren des älteren Buddhismus

Bareau, A.: Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Saigon 1955.
Oldenberg, H.: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915.
Rhys Davids, T. W.: Early Buddhism, London 1908.
Schrader, F. O.: Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, Leipzig 1902.
Walleser, M.: Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, Heidelberg 1904.

C. Lehren des Mahāyāna

Dayal, H.: The Bodhisattva doctrine in Buddhist sanscrit literature, London 1931.
Dutt, N.: Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hīnayāna, London 1930.
Kitayama, J.: Metaphysik des Buddhismus. Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule, Stuttgart 1934.
Mac Govern, W. M.: Introduction to Mahāyāna Buddhism, London 1922.
Masuda, J.: Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 10), Heidelberg 1926.
Mookerjee, S.: The Buddhist philosophy of universal flux ... by the school of Dignāga, Calcutta 1935.
Murti, T. R. V.: The central philosophy of Buddhism, London 1955.
Schayer, S.: Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren, München 1921.
Schott, M.: Sein als Bewußtsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie (Materialien zur Kunde des Buddhismus 20), Heidelberg 1935.
Stcherbatsky, T.: Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre des späteren Buddhismus, München 1924.
Suzuki, D. T.: Outlines of Mahāyāna Buddhism, London 1907.
Tucci, G.: Some aspects of the doctrins of Maitreya(nātha) and Asaṅga, Calcutta 1930.
Tuxen, P.: Indledende Bemaerkninger til Buddhistik Relativisme, København 1936.
Wolff, E.: Zur Lehre vom Bewußtsein (Vijñānavāda) bei den späteren Buddhisten (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 17), Heidelberg 1930.
Yura, T.: Bewußtseinslehre im Buddhismus. Einführung in die Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik des Mahāyāna-Buddhismus, Tōkyō 1932.

D. Lehren des Tantrismus

Bagchi, P. C.: Studies in the Tantras, Calcutta 1939.
Bhattacharya, B.: An introduction to Buddhist Esoterism, Bombay 1932.
Das Gupta, S. B.: An introduction to Tantric Buddhism, Calcutta 1950.
Ders.: Obscure religions cults, Calcutta 1946.
Getty, A.: Gods of Northern Buddhism, Oxford 1928.
Glasenapp, H. v.: Buddhistische Mysterien, Stuttgart 1940.
Lévi, S.: Le Népal, 3 Bde., Paris 1905–1908.
Tajima, R.: Etude sur le Mahāvairocana-Sūtra, Paris 1936.

5. Literatur

Winternitz, M.: Geschichte der indischen Litteratur, Bd. 2, Leipzig 1920.
Law, B. C.: A history of Pāli Literature, 2 Bde., London 1933.
Malasekera, G. P.: The Pāli Literature of Ceylon, London 1928.

Bagchi, P. C.: Le canon bouddhique en Chine, 2 Bde., Paris 1927, 1938.
Mukherji, P. K.: Indian Literature in China and the Far East, Calcutta 1932.
Conze, E.: The Prajñāpāramitā Literature, La Haye, 1960.
Csoma de Körös: Analyse du Kandjour, recueil des Livres sacrés au Tibet (Annales du Musée Guimet, Bd. 2), Paris 1881.
Cordier, P.: Catalogue du Fond tibétain de la Bibliothèque Nationale, 2 Bde., Paris 1909–1915.
Ui, H., Suzuki, M., Kanakura, Y., Tada, T.: A complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons, Sendai 1934.

6. Gemeinschaft und Kultus

Bareau, A.: La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapiṭaka, BEFEO, Bd. L, Heft 2, Paris 1962.
Dutt, N.: Early monastic Buddhism, 2 Bde., Calcutta 1941–1945.
Dutt, S.: Early Buddhist Monachism, London 1924.
Takakusu, J.: A record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago by I-tsing, Oxford 1896.

7. Buddhismus in Ceylon und Südost-Asien

Aung, S. Z., und *Walleser, M.:* Dogmatik des modernen südlichen Buddhismus, Heidelberg 1924.
Coedès, G.: Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie (Histoire du Monde *E. Cavaignac*, Bd. VIII^2), Paris 1948.

A. Ceylon

Adikaram, F. W.: Early history of Buddhism in Ceylon, Colombo 1946.
Bareau, A.: La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan, Pondichéry 1957.
Ludowyk, E. F. C.: L'empreinte sacrée du Bouddha, Paris 1958.
Rāhula, W.: History of Buddhism in Ceylon, Colombo 1956.

B. Burma

Metteya, A.: Die Religion von Burma, Breslau 1911.
Schway Yoe: The Burman, his life and notions, London 1910.
Ray, N. R.: Sanskrit Buddhism in Burma, Amsterdam 1936.

C. Thailand

Buribhand, L. B.: The history of Buddhism in Thailand, Bangkok 1955.
Suriyabongs: Buddhism in Thailand, Bangkok 1955.
Wells, K. E.: Thai Buddhism, its rites and activities, Bangkok 1939.

D. Kamboja

Leclère, A.: Le bouddhisme au Cambodge, Paris 1899.
Ders.: Cambodge, fêtes civiles et religieuses (Annales du Musée Guimet, Bd. 42), Paris 1917.

8. *Die Kunst*

Barua, B.: Gayā and Buddha-Gayā, 2 Bde., Calcutta 1943.
Bhattacharya, B.: The Indian buddhist Iconography, London 1925, Calcutta 1958.
Birasri, S.: Thai Buddhist Sculpture (Thailand Culture Series, Nr. 10), Bangkok 1954.
Boisselier, J.: La statuaire khmère et son évolution, 2 Bde., Saigon 1955.
Brown, P.: Indian Architecture, Bd. I, Buddhist and Hindu Periods, Bombay 1942.
Coomaraswamy, A. K.: History of Indian and Indonesian Art, London 1927.
Ders.: Elements of Buddhist Iconography, Cambridge (Mass.) 1935.
Cunningham, A.: The Stūpa of Bharhut, London 1879.
Deydier, H.: Contribution à l'étude de l'art du Gandhāra, Paris 1950.
Fergusson, J.: Tree and Serpent Worship, Sañchi and Amaravati, London 1868.
Focillon, H.: L'art bouddhique, Paris 1921.
Foucher, A.: L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, 3 Bde., Paris 1905–1922.
Ders.: Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des textes inédits, Paris 1899, 1900, 1905.
Ders.: The beginnings of Buddhist Art, Paris 1917.
Foucher, A., und *Marshall, J.:* The monuments of Sañchi, 3 Bde., Calcutta 1940.
Grünwedel, A.: Buddhistische Kunst in Indien, Berlin 1900.
Le May, R. S.: A Concise History of Buddhist Art in Siam, Cambridge 1938.
Marchal, H.: Angkor, Paris 1955.
Mode, M. A.: Die Skulptur Ceylons. Basel 1942.
Paranavitana, S.: The Stūpa in Ceylon (Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon, Bd. V), Colombo 1946.
Ders.: Art and Architecture of Ceylon, Polonnaruva Period, Colombo 1954.
Parmentier, H.: L'Art du Laos, 2 Bde., Hanoï 1954.
Seckel, D.: Buddhistische Kunst Ostasiens, Stuttgart 1957.
Smith, V. A.: A History of Fine Art in India and Ceylon, Oxford 1911.
Stern, P.: L'Art du Champa (ancien Annam) et son évolution, Paris 1942.
Stutterheim, W. F.: Studies in Indonesian Archaeology, The Hague 1956.
Vogel, J. P.: Buddhist Art in India, Ceylon and Java, Oxford 1936.
Yazdani: Ajanta, 3 Bde., Hyderabad 1930–1946.

9. *Übersetzungen*

A. Anthologien

Conze, E.: Buddhist Texts through the Ages, Oxford 1954. (Deutsche Übers.: Im Zeichen Buddhas, Buddhistische Texte, Hamburg 1957.)
Ders.: Buddhist Scriptures, Harmondsworth 1959.
Frauwallner, E.: Die Philosophie des Buddhismus (Philosophische Studientexte), Berlin 1956.
Glasenapp, H. von: Der Pfad zur Erleuchtung, Buddhistische Texte, Düsseldorf 1956.
Neumann, K. E.: Buddhistische Anthologie, Leiden 1892.
Oldenberg, H.: Reden des Buddha, München 1922.
Seidenstücker, K.: Pāli-Buddhismus in Übersetzungen, Breslau 1923.
Thomas, E. J.: Early Buddhist Scriptures, London 1935.
Ders.: The Quest of Enlightenment, London 1950.
Warren, H. C.: Buddhism in Translation, Cambridge (Mass.) 1896, 1915, 1922.
Winternitz, M.: Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipiṭaka (Religionsgeschichtliches Lesebuch, 11), Tübingen 1929.

B. Texte des älteren Buddhismus in Pāli

Vinaya Texts: von *Rhys Davids* und *Oldenberg* (SBE 13, 17, 20), Oxford 1881–1885.
The Book of the Discipline (Vinaya): von *I. B. Horner* (SBE 10, 11, 13), Oxford 1938 bis 1942.
Die Reden Gotamo Buddhos aus der längeren Sammlung Dīghanikāyo des Pāli-Kanons: von *K. E. Neumann*, 4 Bde., München 1907–1928, Zürich 1956[3].
Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons: von *K. E. Neumann*, 3 Bde., Leipzig 1896–1902, Zürich 1956[3].
Saṃyutta-Nikāya. Die in Gruppen geordneten Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten: von *W. Geiger*, 2 Bde., München 1925 und 1930.
Reden des Buddha aus der „Angereihten Sammlung": von *Nyanatiloka*, Leipzig-Breslau 1911.
The Dhammapada: von *Nārada Thera*, London 1954.
Udāna: von *K. Seidenstücker*, Augsburg 1920.
Itivuttaka: von *K. Seidenstücker*, Leipzig 1922.
Die Reden Gotamo Buddhos aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons: von *K. E. Neumann*, Leipzig 1911.
Lieder der Mönche und Nonnen (Theragāthā und Therīgāthā): von *K. E. Neumann*, Berlin 1899.
The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births: unter der Leitung von *E. B. Cowell*, 6 Bde., Cambridge 1895–1907.
The Buddhist Manual of Psychological Ethics being a Translation of the Dhamma-Saṅgaṇi: von *C. A. F. Rhys Davids*, London 1923.
Points of Controversy (Kathāvatthu): von *C. A. F. Rhys Davids* und *S. Z. Aung* (Pāli Text Society), London 1915.
Puggala Paññatti, das Buch der Charaktere: von *Nyanatiloka*, Breslau 1910.
The Questions of King Milinda: von *T. W. Rhys Davids* (SBE 35, 36), Oxford 1890 bis 1894.
Les versions chinoises du Milindapañha: von *Demiéville* (Bulletin de l'école Française d'Extrême-Orient, 24, S. 1–264), Hanoï 1924.
The Path of Purity (Visuddhimagga): von *P. Maung Tin*, 3 Bde. (Pāli Text Society), London 1922–1931.
Compendium of Philosophy (Abhidhammattha-sangaha): von *S. Z. Aung* und *C. A. F. Rhys Davids* (Pāli Text Society), London 1910.
The Dīpavaṃsa: von *H. Oldenberg*, London 1879.
The Mahāvaṃsa: von *W. Geiger* (Pāli Text Society), London 1912.
The lineage of the Buddha (Buddhavaṃsa): von *B. C. Law*, London 1938.

C. Texte des älteren Buddhismus in anderen Sprachen

Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois (Jātaka): von *E. Chavannes*, 4 Bde., Paris 1910–1934.
Avadānaśataka, Cent légendes bouddhiques: von *L. Feer* (Annales du Musée Guimet, Bd. XVIII), Paris 1891.
Karman, ein buddhistischer Legendenkranz (Divyāvadāna): von *H. Zimmer*, München 1925.
The Mahāvastu: von *J. J. Jones* (SBB XVI–XVIII), London 1949–1957.
L'Abhidharmakośa de Vasubandhu: von *L. de La Vallée Poussin*, 6 Bde., Paris 1923 bis 1931.
Le traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa: von *E. Lamotte* (Mélanges chinois et bouddhiques, Bd. 4), Brüssel 1936.

D. Texte des Mahāyāna

Le Lalita Vistara: von *E. Foucaux* (Annales du Musée Guimet, Bd. VI und XIX), Paris 1884, 1892.
The Buddhacarita, or Acts of the Buddha: von *E. H. Johnston* (Panjab University Publications, Nr. XXXII), Calcutta 1936.
Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa (Buddhacarita): von *F. Weller*, 2 Bde., Leipzig 1926–1928.
Die Botschaft des Buddha vom Lotus des Guten Gesetzes (Saddharmapuṇḍarīkasūtra): von *G. Schulemann*, Freiburg i. Br. 1937.
Sukhāvatīvyūha: von *M. Müller* (SBE 49), Oxford 1894.
Amitāyurdhyānasūtra: von *J. Takakusu* (SBE 49), Oxford 1894.
Suvarṇaprabhāsottamasūtra, Das Goldglanzsūtra: von *J. Nobel*, Leipzig 1937 und Leiden 1944.
Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahāprajñāpāramitāśāstra): von *E. Lamotte* (Muséon, Bd. 18), 2 Bde., Louvain 1944 und 1949.
Prajñāpāramitā, Die Vollkommenheit der Erkenntnis: von *M. Walleser*, Göttingen-Leipzig 1914.
Vajracchedikā Prajñāpāramitā: von *E. Conze*, Roma 1957.
L'enseignement de Vimalakirti (Vimalakirtinirdeśa): von *E. Lamotte*, Louvain 1962.
Sandhinirmocanasūtra: von *E. Lamotte*, Louvain 1935.
The Laṅkāvatārasūtra: von *D. T. Suzuki*, London 1932.
Die mittlere Lehre (Mādhyamikaśāstra): von *M. Walleser*, Heidelberg 1912.
Suhṛllekha, Brief des Nāgārjuna an König Udayana: von *H. Wenzel*, Leipzig 1886.
Le Cento Strofe (Śatakaśāstra): von *G. Tucci* (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 1), Roma 1925.
Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā: von *S. Schayer*, Krakau 1931.
Cinq chapitres de la Prasannapadā: von *J. W. de Jong*, Paris 1949.
Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti, 12 Kapitel: von *J. May* (Collection Jean Przyluski, Bd. II), Paris 1959.
Der Eintritt in den Wandel in Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra): von *R. Schmidt*, Paderborn 1923.
Śikshā-samuccaya: von *C. Bendall* und *W. D. Rouse*, London 1922.
Mahāyāna-sūtrālaṃkāra: von *S. Lévi*, Paris 1911.
Abhisamayālaṃkāra, Introduction and translation: *E. Conze*, Rom 1954.
Madhyāntavibhaṅga: englische Übersetzung von *T. Stcherbatsky*, Moskau-Leningrad 1936.
The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation (Uttaratantra): von *E. Obermiller* (Acta Orientalia, Bd. 9), Leiden 1931.
La Somme du grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyāna-saṃgraha): von *E. Lamotte*, 2 Bde., Louvain 1938–1939.
Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra (Übersetzung der Viṃśatikā und der Triṃśikā): von *S. Lévi*, Paris 1932.
Vijñaptimātratāsiddhi: von *L. de La Vallée Poussin*, 3 Bde., Paris 1928–1948.
Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources: von *G. Tucci*, Baroda 1926.
The Nyāyamukha of Dignāga (Materialien zur Kunde des Buddhismus, Nr. 15), Heidelberg 1930.
Dignāgas Ālambanaparīkṣā: von *E. Frauwallner* (WZKM 37, 1930, S. 174–194).
Dharmakīrtis Sambandhaparīkṣā: von *E. Frauwallner* (WZKM 41, 1934, S. 261–300).
Dharmottaras Kṣanabhaṅgasiddhi: von *E. Frauwallner* (WZKM 42, 1935, S. 217–258).
Minor Buddhist Texts: von *G. Tucci*, Rom 1956, 1958.

ZEITTAFEL

vor Chr.

± 560–± 480	Gautama Buddha
± 480	Erstes buddhistisches Konzil, in Rājagṛha; legendär (?)
± 380 oder ± 370	Zweites buddhistisches Konzil, in Vaiśālī
500–300	Mündliche Bearbeitung der meisten Texte des *Sūtrapiṭaka* und des *Vinayapiṭaka*
± 350	Schisma der Sthavira und der Mahāsāṅghika, in Pāṭaliputra (?)
320–185	Dynastie der Maurya
268–234	Regierungszeit Aśokas des Frommen (Dharmāśoka)
± 256	Aśoka schickt Missionare, die den hellenistischen Fürsten, denen von Ceylon und Süd- und Nordwest-Indien die buddhistische Lehre (dharma) predigen.
250	Drittes buddhistisches Konzil, geteilt, in Pāṭaliputra. Schisma der Sarvāstivādin und der anderen Sthavira (?) Mahendra zieht aus, um Ceylon zu bekehren
300 v. Chr. bis 100 n. Chr.	Bearbeitung der meisten Texte der verschiedenen *Abhidharmapiṭaka*
185 bis Anf. unserer Ära	Periode der Śuṅga-Kāṇva und der Indo-Parther
Anfang des 1. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.	Die Sātavāhana regieren im größten Teil des inneren Dekkhan (Andhra)
58	Anfang der Vikrama-Ära
35–32	Der Pāli- Kanon ist schriftlich festgelegt, auf Ceylon unter der Regierung von Vaṭṭagāmaṇī Abhaya
Ende des 1. Jh.	Erste Erscheinungen des Mahāyāna

nach Chr.

1. Jh.	Die ersten *Prajñāpāramitā-Sūtra*
128–151	Das buddhistische Konzil in Kaśmīr, beschränkt auf die Sarvāstivādin; legendär (?)
144–167	Regierung des Kaniṣka. Der Dichter und Dramatiker Aśvaghoṣa.
2. Jh.	Das *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*. Die ersten *Amitābha-Sūtra*
Ende des 2. Jh.	Mātṛceta, Autor buddhistischer Hymnen
Anfang des 3. Jh.	Die Mahāvibhāṣā, eine Zusammenfassung der Lehre der Sarvāstivādin

3. Jh.	Die ersten *Dhāraṇī* (magische Formeln) Erste Spuren des Buddhismus in Kamboja, in Campā und in Indonesien
Mitte des 3. Jh.	Die *Satyasiddhi* des Harivarman
± 250–300	Nāgārjuna, Autor des *Mādhyamika-Śāstra* und Gründer der Schule der Mādhyamika
Ende des 3. Jh.	Āryadeva, Schüler des Nāgārjuna
320–605	Dynastie der Gupta
Ende des 4. Jh.	Asaṅga, Gründer der Schule der Yogācāra oder Vijñānavādin Der *Dīpavaṃsa*, Pāli-Chronik von Ceylon
399–413	Der chinesische Pilger Fa-hsien besucht Indien
± 440	König Kumāragupta I. gründet das Kloster Nālandā, das die große buddhistische Universität des Mahāyāna wird
Anfang des 5. Jh.	Buddhadatta, Kommentator des Pāli-Kanons Buddhaghosa, Kommentator des Pāli-Kanons
5. Jh.	Erste Spuren des Theravāda-Buddhismus in Birma Vasubandhu, Autor des *Abhidharmakośa*
Ende des 5. Jh.	Die Weißen Hunnen oder Ephtaliten fallen von Nord-Osten in Indien ein und zerstören zahlreiche buddhistische Klöster Dhammapāla, Kommentator des Pāli-Kanons Dignāga, der große buddhistische Logiker, aus der Schule der Yogācāra Bhavya und Buddhapālita teilen die Sekte der Mādhyamika in zwei Schulen, die der Svātantrika und die der Prāsaṅgika
Anfang des 6. Jh.	Der *Mahāvaṃsa*, Pāli-Chronik von Ceylon Guṇamati und Sthiramati, Lehrer der Schule der Yogācāra
Ende des 6. Jh.	Candrakīrti, Lehrer der Schule der Mādhyamika und Autor der *Prasannapadā*
7. Jh.	Erste Spuren des Mahāyāna in Burma
Anfang des 7. Jh.	Candragomin und Dharmakīrti, Lehrer der Schule der Yogācāra Saraha, Lehrer des buddhistischen Tantrismus
605–647	Regierung des Harṣa Śīlāditya von Kanauj
629–645	Der Lehrer und chinesische Pilger Hsüan-tsang besucht Indien
Mitte des 7. Jh.	Śāntideva, Mādhyamika-Autor des *Bodhicaryāvatāra* Luyīpa, Schüler des Saraha, gründet die Tantra-Schule der Sahājiya
671–695	Der chinesische Pilger I-tsing besucht Indien
Beginn des 8. Jh.	Śubhakarasiṃha, Vajrabodhi und Amoghavajra führen in China die ersten Werke des buddhistischen Tantrismus ein
8. Jh.	Aufschwung des Mahāyāna und des buddhistischen Tantrismus in Indonesien
± 750	Padmasambhava führt den buddhistischen Tantrismus in Tibet ein
750–1161	Dynastie der Pāla in Bengal und Bihār
Ende des 8. Jh.	Śāntarakṣita, Lehrer der Sekte der Mādhyamika, gründet die Schule der Svātantrika-Yogācāra
791	Erste Spuren des Mahāyāna in Kamboja

± 800	König Dharmapāli gründet das Kloster Vikramaśīla, das die Universität des tantrischen Buddhismus wird
Ende des 9. Jh.	Kult des vergöttlichten Königs und buddhistisch-śivaïtischer Synkretismus in Campā
10. Jh.	Gründung der tantrischen Sekte der Kālacakra in Indien
Mitte des 11. Jh.	König Anoratha bekehrt Burma zum Theravāda-Buddhismus
± 1160	König Parakkamabāhu I. nötigt die buddhistische Gemeinde von Ceylon, sich im Schoß der Sekte der Mahāvihāravāsin zu vereinen
1197	Die Muslime zerstören die buddhistische Universität Nālandā
± 1150–1250	Kult des vergöttlichten Königs und buddhistisch-śivaïtischer Synkretismus in Kamboja
13. Jh.	Buddhistisch-śivaïtischer Synkretismus auf Java
Ende des 13. Jh.	Die Könige von Thailand bekehren die Bewohner ihres Reiches zum Theravāda-Buddhismus
14. Jh.	Beginn des Theravāda-Buddhismus in Kamboja und in Laos Buddhistisch-śivaïtischer Synkretismus auf Sumatra
15. Jh.	Indonesien, die Malaiische Halbinsel und Campā bekehren sich zum Islam
1460–1491	König Dhammaceti nötigt die buddhistische Gemeinde von Burma, sich im Schoß der Sekte der Theravādin zu vereinen
1782	König Chao Phaya Chakkri von Thailand ruft ein Konzil der Sekte der Theravādin zusammen